ARCHIV FÜR KULTURGESCHICHTE

UNTER MITWIRKUNG VON

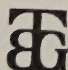
FR. VON BEZOLD · G. DEHIO · H. FINKE · K. HAMPE
O. LAUFFER · C. NEUMANN · A. SCHULTE · E. SCHWARTZ
E. TROELTSCH · W. WINDELBAND

HERAUSGEGEBEN VON

WALTER GOETZ UND GEORG STEINHAUSEN

11

ELFTER BAND



VERLAG VON B. G. TEUBNER IN LEIPZIG UND BERLIN 1914

Mit Genehmigung der
B. G. Teubner Verlagsgesellschaft mbH, Stuttgart
veranstalteter Nachdruck
KRAUS REPRINT LTD.
Vaduz
1965

Printed in U. S. A.

INHALT

MISZELLEN

LITERATURBERICHTE

DER BRIEFWECHSEL ZWISCHEN ABÄLARD UND HELOISE EINE FÄLSCHUNG?

VON B. SCHMEIDLER.

Die Frage ist nicht neu, bereits im Jahre 1841 gab Orelli[1]) der Meinung Ausdruck, ein Freund der beiden Gatten habe bald nach deren Tode in diesem Briefwechsel die Geschichte ihrer Ehe geschickt und kenntnisreich, aber nicht ohne Irrtümer und unter pikanten Gesichtspunkten verarbeitet, Cousin[2]) meinte dagegen, der Briefwechsel sei unantastbar, aber die Historia calamitatum Abälards scheine ihm Zweifeln ausgesetzt zu sein. Im Jahre 1856 hat L. Lalanne[3]) dem Gegenstand eine kurze, aber eindringende und scharfsinnige Untersuchung gewidmet, die aber schließlich in dem Für und Wider der Indizien zu keiner Entscheidung kommt und einen Geschickteren anruft, die Fragen zu lösen, die er nur aufgeworfen haben wolle. Vielleicht infolge des versteckten Ortes der Publikation, vielleicht infolge der schließlichen Resultatlosigkeit sind die sehr begründeten Zweifel Lalannes ohne den entsprechenden Eindruck geblieben, ist noch heute in hochstehenden wissenschaftlichen Werken[4]) nicht mit einem Worte von Zweifeln an der Echtheit des Briefwechsels die Rede. Neuerdings hat

[1]) Magistri Petri Abaelardi epistola quae est Historia Calamitatum suarum. Heloissae et Abaelardi epistolae quae feruntur quatuor priores. Ed. Jo. Caspar Orellius. Turici 1841. Siehe die Praefatio von Orelli.

[2]) Petri Abaelardi Opera I, S. 3. Diese Meinung des verdienten Herausgebers der Werke Abälards ist sehr seltsam und mir unerklärlich, die H. C. bietet, wie sich auch unten noch zeigen wird, nicht den geringsten gerechten Anlaß zum Zweifel.

[3]) Quelques doutes sur l'authenticité de la correspondance amoureuse d'Héloise et d'Abailard. In der Zeitschrift: La correspondance littéraire I, nr. 2, Paris 1856, S. 27—33.

[4]) F. Nitzsch in Haucks Realencyclopädie I^3, S. 14 ff. erwähnt nichts von einem Zweifel an der Echtheit, ebensowenig neuestens G. Ficker im Handbuch der Kirchengeschichte, hg. von G. Krüger, Zweiter Teil (Tübingen 1912), § 22, S. 106 f. Dagegen v. Hertling in Wetzer und Welte's Kirchenlexikon kennt wenigstens die Bedenken von Cousin und Orelli, Lalanne ist auch ihm unbekannt geblieben.

E. Petrella[1]) die Frage aufgegriffen, er kommt zu einem uneingeschränkten Verdikt; die ganze Geschichte von Abälard und Heloise ist ihm eine einzige Mythe, man weiß nichts Sicheres von ihnen. Der Briefwechsel ist durch und durch gefälscht, von Anfang bis zu Ende, ein Erzeugnis der ars dictandi aus der Schule von Orléans, etwa aus der Zeit von 1180—1220. Die Untersuchung von Petrella ist stark unmethodisch[2]), sie verwendet neben soliden Gründen, die dann meist schon Lalanne bringt, vielfach bloße Scheinargumente und selbst direkte Irrtümer; ich kann mich mit der Aufdeckung und Widerlegung derselben nicht aufhalten. Ich gehe an den Gegenstand selbst heran und würdige dabei je nach Gelegenheit auch Argumente von Petrella, wenn sie nennenswert sind.

Der ganze Briefwechsel[3]) besteht aus acht Briefen, die in drei verschiedene Gruppen geteilt werden können und müssen. Der erste ist eine Selbstbiographie Abälards[4]) in Briefform, von ihm selbst als Historia calamitatum mearum bezeichnet, an einen nicht mit Namen genannten Freund gerichtet. Nr. 2—5 sind Briefe zwischen Abälard und Heloise, die sich auf ihr früheres Leben, ihr Liebesverhältnis, ihre Erfahrungen und Empfindungen beziehen. Sie ist leidenschaftlich und liebeglühend und klagt das harte Schicksal

[1]) E. Petrella, Sull' autenticità delle lettere d' Abelardo e Eloisa a proposito d' alcune menzioni di diplomatica. Rendiconti del R. istituto Lombardo di science e lettere, Serie II, vol. XLIV, fasc. XII, p. 554—567; fasc. XIII/XIV, p. 606—618.

[2]) P. unterscheidet vor allem nicht in gebührender Weise die Historia calamitatum und den eigentlichen Briefwechsel, und ferner diese beiden alten Quellen nicht entsprechend von den späteren Sagen.

[3]) Stets zitiert nach der Ausgabe von Cousin, Petri Abaelardi opera, Tomus I.

[4]) Man hat oft gefragt (zuletzt Ficker, Handbuch S. 106), woher der Name Abälard komme. Sprachlich vermag ich ihn auch nicht zu erklären, aber historisch als Parallele anzuführen, daß er am frühesten, soweit mir bekannt, bei den Normannen vorkommt und also wohl ein normannischer Name ist. Ein Neffe des Robert Guiscard ist Abagelardus, filius Unfredi principis Normannorum, siehe M. G. SS. IX, im Index. Derselbe kommt bei Gaufred Malaterra III, 4 vor, Muratori SS. rer. Ital. V, p. 576, ebenso bei Romoald von Salerno und andern Schriftstellern (auch Abailardus, Baialardus). Außerdem finde ich noch in den Ann. Januenses einen genuesischen Adligen Bailardus de Pallo (Baalardus de Paulo ist wohl derselbe) im 13. Jh., SS. XVIII, Index. Baylardinus de Carceris de Verona findet sich im 13. Jh. bei Albert Milioli, SS. XXXI, p. 362, 452.

an. Er ist kalt, theologisch und salbungsvoll, verweist ihr ihre ewigen Klagen und zeigt ihr, wie Gott alles so herrlich gelenkt habe. Schließlich gibt sie es auf, sich ihm verständlich zu machen, sie geht auf seinen Ton ein und bittet ihn im 6. Briefe um allerhand klösterliche und geistliche Unterweisung, die er im 7. und 8. Briefe in ermüdender Ausführlichkeit gibt. Damit schließt der Briefwechsel.

Ihn zeitlich zu fixieren, gibt der erste Brief, die Historia calamitatum (H. C.), Gelegenheit. Sie ist voll der exaktesten Tatsachenangaben, die sich durch eine nicht geringe Zahl anderer Quellen und Tatsachen kontrollieren und bestätigen lassen; sie bietet nicht den mindesten Anlaß zum Zweifel. Dabei sind die bekannten und bestätigten Tatsachen so eng mit unbekannten und neuen durchsetzt, diese neuen sind so intimer, dabei so überzeugender Art, daß auch sie absolut unanfechtbar sind, daß kein anderer als Abälard selber die H. C. geschrieben haben kann. Man kann vor einer genaueren Untersuchung allenfalls bezweifeln, ob die H. C. in ihrer heutigen Fassung in jedem Worte echt ist, ob vielleicht eine stilistische Überarbeitung vorliegt; sachlich ist sie in ihrer gesamten Substanz unanfechtbar und eine sichere Grundlage für jede weitere Untersuchung.

Die H. C. kann nicht vor 1132 geschrieben sein, ist vielleicht 1133 oder 1134 geschrieben. Sie erwähnt ein Privileg[1]) Papst Innocenz' II. für Heloise und die Nonnen des Paraklet, es ist uns erhalten und datiert vom 28. November 1131. Danach erzählt die H. C. noch von den Leiden Abälards, die er in seinem Kloster St. Gildas de Rhuys erdulden mußte, von dem Eingreifen eines päpstlichen Legaten, den er sich eigens zur Vermittlung mit seinen Mönchen erbeten hatte; das muß sich alles einige Zeit hingezogen haben. Zwischen Ende 1132 und dem Jahre 1134 etwa kann die H. C. geschrieben sein.

In ihr ist ausführlich erzählt, wie Abälard — es war im Jahre 1129 — sich der aus Argenteuil durch Abt Suger von St. Denis[2])

[1]) J.-L. nr. 7513.

[2]) Die Bestätigung der Abälardschen Darstellung dieser Dinge bieten u. a. Suger, Gesta Ludovici regis, ed. A. Molinier (Collection de textes, Paris 1887), cap. XXVI, p. 100f.; die Urkunde des Kardinallegaten Matthäus von Albano und die weiteren Aktenstücke bei Mansi, Collectio conciliorum XXI, p. 379—384.

vertriebenen Heloise und einiger ihrer Gefährtinnen, die sich ihr angeschlossen hatten, angenommen hat, wie er ihnen das leerstehende Oratorium des Paraklet, wo er selbst einst geweilt hatte, anwies, wie er ihnen eine Urkunde Papst Innocenz' II. — es ist die erwähnte vom Jahre 1131 — auswirkte, wie er so häufig in das unter Heloises Leitung aufblühende Nonnenkloster des Paraklet kam, daß ihm das wieder üble Nachrede erweckte, als komme er immer noch aus sinnlicher Neigung zu seiner ehemaligen Geliebten, wogegen er sich eifrig verteidigt. Alles das ist, wie bemerkt, zum großen Teil durch urkundliche Zeugnisse gestützt und unanfechtbar.

Dann ist aber gleich der zweite Brief, der erste der Heloise, unmöglich, er kann unter keinen Umständen zu der Zeit, zu der er es vorgibt, mit diesem Inhalt geschrieben worden sein. Heloise hat angeblich durch Zufall Abälards Brief an den Freund, die H. C., in die Hände bekommen und ist durch diese Darlegung der Schicksale ihres Geliebten, ihres Gatten, und ihrer eigenen Schicksale aufs tiefste erschüttert worden. Sie beschwört ihn, ihr selber zu schreiben, sie zu trösten, zu beruhigen, sein Schweigen zu brechen. Denn seit sie beide ins Kloster getreten sind, hat sie nichts mehr von ihm gehört, ihn weder persönlich gesehen noch einen Brief von ihm erhalten. Heloise drückt sich an zwei Stellen so bestimmt aus wie möglich, es kann gar kein Zweifel bleiben: Unde[1]) non mediocri admiratione nostrae tenera conversionis initia tua iam dudum oblivio movit, quod nec reverentia Dei nec amore nostri, nec sanctorum patrum exemplis admonitus fluctuantem me et iam diutino merore confectam vel sermone praesentem vel epistola absentem consolari tentaveris. Und noch deutlicher und einwandfreier[2]): Dic unum, si vales, cur post conversionem nostram, quam tu solus facere decrevisti, in tantam tibi negligentiam atque oblivionem venerim, ut nec colloquio praesentis recreer, nec absentis epistola consoler: dic, inquam, si vales, aut ego quod sentio, imo quod omnes suspicantur dicam (nämlich es zeige sich jetzt, daß nur sinnliche Begierde, keine wahre Liebe ihn an sie geknüpft habe). Der Brief ist nach der H. C., also frühestens 1132, eher wohl später

[1]) Cousin I, S. 74. [2]) S. 76 f.

geschrieben und macht Abälard diese Vorwürfe, demselben Abälard, der 1131 das vorhandene päpstliche Privileg ausgewirkt und nach der H. C. sich in üble Nachrede gebracht hat, weil er die Nonnen des Paraklet, die unter der Leitung der angeblichen Briefschreiberin Heloise standen, gar zu eifrig besucht hat. Eins kann nur wahr und echt sein[1]), entweder die H. C. oder der Brief der Heloise; da die H. C. zu gut und zu vielfach beglaubigt ist, um dem geringsten Zweifel ausgesetzt zu sein, muß der Brief der Heloise fallen. Sie kann nach 1132 einen Brief mit solchem Inhalt nicht an Abälard geschrieben haben.

Womöglich noch seltsamer ist der folgende Brief Abälards, der dritte der Sammlung. Der erste Satz lautet[2]): Quod post nostram a seculo ad Deum conversionem nondum tibi aliquid consolationis vel exhortationis scripserim[3]), non negligentiae meae, sed tuae, de qua semper plurimum confido, prudentiae imputandum est. Abälard gibt also den de facto falschen Tatbestand anstandslos zu, und damit ist der Brief als Ganzes von Anfang an gleichfalls gerichtet. Abälard kann so nach 1132 realiter nicht geschrieben haben. Aber das ist nicht das Seltsamste in dem Briefe. Abälard fährt mit vielen Lobsprüchen auf Heloise fort, auf die Weisheit und Güte der Frauen, die sich auch in der Bibel zeige und in vielen Beispielen bewährt und belohnt worden sei. Mitten in diese langen Darlegungen platzt nun der Briefschreiber hinein mit folgenden Wor-

[1]) Hausrat, Peter Abälard S. 121, meint freilich, der erste Brief der Heloise zeige, „daß Abälard bis dahin den brieflichen Verkehr mit ihr gemieden hatte, und auch der persönliche Verkehr im Kloster muß in die strengen Grenzen gebannt gewesen sein, die die Regel zog“. Auf diese Weise kann man die Schwierigkeit natürlich nicht aus der Welt schaffen. [2]) S. 79.

[3]) Der Briefschreiber geht nur auf den Vorwurf ein, nicht an Heloise geschrieben zu haben, nicht auf den, sie nicht besucht zu haben. Nach der unten zu gebenden Nachweisung der Person des Briefschreibers wird eine gewisse Zweideutigkeit der Antwort, die er hier obwalten läßt, verständlich werden. Diese geringe Unklarheit hindert aber nicht, die Echtheit des Briefes an sich zu verwerfen. Wäre der Brief wirklich von Abälard als Antwort auf den wirklich empfangenen zweiten Brief geschrieben worden, so hätte er sich nicht wie oben ausdrücken können, sondern hätte etwa schreiben müssen: Wie kannst Du mir überhaupt solche Vorwürfe machen, ich bin doch sehr oft bei Dir gewesen und deswegen sogar in üble Nachrede gekommen!

ten[1]): Nosti, dilectissima, quantum charitatis affectum praesentiae meae conventus olim vester in oratione solitus sit exhibere. Ad expletionem namque cotidie singularum horarum specialem pro me Domino supplicationem hanc offerre consuevit, ut responso proprio cum versu eius praemissis et decantatis preces his et collectam in hunc modum subiungeret: Responsum: ‚Non me derelinquas, nec discedas a me, Domine'. Versus: ‚In adiutorium meum semper intende, Domine'. Preces: ‚Salvum fac servum tuum, Deus meus, sperantem in te. Domine, exaudi orationem meam, et clamor meus ad te veniat'. Oratio: ‚Deus, qui per servulum tuum ancillulas tuas in nomine tuo dignatus es aggregare, te quaesumus, ut tam ipsi quam nobis in tua tribuas perseverare voluntate. Per Dominum etc.' Nunc autem absenti mihi tanto amplius orationum vestrarum opus est suffragio, quanto maioris anxietate periculi constringor. Sie sollen also neue Gebete für ihn, die er jetzt vorschreibt, sprechen. — Das ist nun fast unverständlich. Derselbe Mann, der seinen Brief damit begonnen hat, daß er anstandslos zugab, er habe sich um seine Gattin seit ihrer beider Eintritt ins Kloster nicht mehr gekümmert, schreibt jetzt in demselben Briefe und erinnert daran, wie er in dem Kloster des Paraklet[2]) bei den Nonnen gewesen sei und sie für ihn gebetet haben. Hier sind also die unvereinbarsten kontradiktorischen Widersprüche in demselben Briefe enthalten. Entweder der Briefschreiber ist für ganz sinn- und hirnlos, seine Erzeugnisse sind für ganz zusammenhangloses, jeder Logik bares Gestammel zu erklären, was sie aber im Ganzen durchaus nicht sind, oder diese Widersprüche sind anders aufzulösen.

Können also der zweite und dritte Brief in der vorliegenden Form als Ganzes unmöglich echt sein, so muß auch der ganze Briefwechsel fallen. Denn der vierte bis achte Brief schließen sich Zug um Zug an den zweiten und dritten Brief an, jeder folgende Brief ist die Antwort auf den vorhergehenden oder auch einmal

1) S. 82 f.

2) Daß es sich um dieses Kloster und nicht etwa um das in Argenteuil und frühere Besuche Abälards daselbst handelt, beweist die ‚Oratio': Deus, qui per servulum tuum ancillulas tuas in nomine tuo dignatus es aggregare. Das paßt nur auf den Paraklet, nicht auf Argenteuil.

seine Fortsetzung (Brief 7 und 8), sie alle beruhen auf der unmöglichen Voraussetzung des zweiten Briefes, stellen einheitlich eine unmögliche Situation dar und malen sie aus. Der Briefwechsel ist ein Ganzes, ein einheitliches und einheitlich falsches Werk.

Der Beweis dafür ist, wie man sieht, nicht schwer[1]), aber hier fängt das eigentliche Problem erst an. Wer hat den Briefwechsel gefälscht, wann und warum? Woher hat der Fälscher die Kenntnis der vielen Tatsachen, die in dem Briefwechsel enthalten sind, befinden sich darunter gar keine richtigen und verwertbaren Angaben? Das sind die eigentlich erst interessanten Fragen, die eine Antwort verlangen, und die nun hier zu gebende Lösung ist eine sehr überraschende, eine ganz andere, als die Petrella gegeben hat.

Zunächst mag eine Beobachtung über den dritten Brief etwas weiter führen. Abälard schreibt ziemlich zu Anfang[2]): Ad hoc autem praecipue Psalterium, quod a me sollicite requisisti, soror in seculo quondam chara, nunc in Christo charissima, mittere maturavi. Heloise hat ihn aber im zweiten Briefe gar nicht um einen Psalter gebeten, es steht kein Wort davon darin. Will man nun dieses Motiv des erbetenen Psalters für eine Erfindung halten, so heißt es doch dem Fälscher eine Gedankenlosigkeit über alle Maßen zutrauen, wenn man meinte, er habe nur die Antwort erfunden und die Bitte zu erfinden vergessen. Eine wahrscheinlichere Erklärung ist offenbar die folgende. Das Motiv des erbetenen Psalters ist an sich nicht unmöglich, sehr wohl kann Heloise in einem echten Briefe einen Psalter erbeten und Abälard ihn mit einem echten Briefe gesandt und in demselben erwähnt haben. Aber es kam jemand über die echten Briefe und redigierte, verfälschte sie. Er ging von einer unmöglichen Situation aus, in der sie geschrieben seien, und hielt die Fiktion konsequent im ganzen Briefwechsel fest. Aber mitten darein stellte er Stücke und Motive aus dem wirklichen Briefwechsel, der ihm zur Hand war, und diese echten Stücke mit ihrer wirklichen Situation und ihren wahren Voraussetzungen und Motiven

[1]) Die entscheidenden Argumente hat zumeist schon Lalanne in einwandfreier Formulierung gebracht, Petrella hat dieselben dann eher verwischt und in einem Haufen nichts beweisender Erörterungen verschwinden lassen. [2]) S. 79.

passen nun gar nicht zu der Fiktion. Sie heben sich schroff daraus hervor, es ist dem Fälscher nicht gelungen, den Riß zwischen Echtem und Falschem zu überkleistern. Was sich gegenseitig entspricht und in genauer Korrespondenz zueinander steht, die einheitlich festgehaltene, aber unmögliche Situation, das alles ist Fälschung. Was sich unvermittelt davon abhebt, was nicht dazu paßt, aber entweder zur H. C. stimmt oder seine innere Wahrscheinlichkeit in sich hat, das ist echt. Wir haben mit anderen Worten die Grundlage eines echten Briefwechsels zu unterscheiden, der durch unsere Machwerke noch durchschimmert, und die Tätigkeit eines Redaktors, der die ihm vorliegenden echten Stücke zu dem jetzt vorhandenen, unmöglich echten und ursprünglichen Briefwechsel komponiert und redigiert hat.

Lassen wir die Frage der echten Grundlage, die durch das Bisherige ja noch nicht bewiesen und erledigt ist, vorläufig auf sich beruhen, die einheitliche Redaktion der Fälschung kann um so weniger zweifelhaft sein. Petrella hat auf einige Gleichheiten von Gedanken und Zitaten aufmerksam gemacht[1]), die in den Briefen des angeblichen Abälard und wörtlich ebenso in denen der angeblichen Heloise vorkommen. Er hätte sich größeres Verdienst um den Briefwechsel erworben, als ihm wirklich gelungen ist, wenn er diese Gleichheiten weiter verfolgt, wenn er insbesondere den Stil des Redaktors festgestellt hätte. Denn eine Stilgleichheit oder vielmehr ausgeprägte Stileinheit ist in den Briefen vorhanden, sie läßt sich mit ganz klaren und eindeutigen Merkmalen beschreiben. Nichts liebt der Redaktor mehr, als erbauliche und allgemeine Gedanken in die Form einzukleiden: je mehr das eine ist, desto mehr das andere. Als Schulbeispiel pflegt man den Satz zu lernen: Je mehr die Menschen haben, desto mehr begehren sie, und in dieser Satz- und Gedankenform bewegt sich der Redaktor bis zur Ermüdung. Ich bringe einige Beispiele aus Epistola II, angeblich von Heloise: tanto ardentius eam (epistolam) coepi legere, quanto scriptorem ipsum charius amplector (S. 72); tanto dolores meos amplius renovarunt, quanto diligentius singula expresserunt, et eo magis auxerunt, quo in te adhuc pericula

[1]) Besonders S. 614 ff.

crescere retulisti; tanto amplius maturandae sunt litterae, quanto sunt iucundiores futurae (beides S. 73). Cui quidem tanto te maiore debito noveris obligatum, quanto te amplius nuptialis foedere sacramenti constat esse astrictum; et eo te magis mihi obnoxium, quo te semper, ut omnibus patet, immoderato amore complexa sum (S. 74). S. 75 finden sich zwei Beispiele, S. 76 und 77 je eins. Damit vergleiche man Epistola III, angeblich von Abälard. Auf den ersten drei Seiten (79—81) findet sich ausnahmsweise kein Beispiel; aber S. 82: quorum tam abstinentia quam continentia Deo sacrata quanto ipsi gratior habetur, tanto ipsum propitiorem inveniet; und ebenda: et tanto confidentius in oratione vigila, quanto id esse tibi recognoscis iustius, et ob hoc ipsi qui orandus est acceptabilius. S. 83: Nunc autem absenti mihi tanto amplius orationum vestrarum opus est suffragio, quanto maioris anxietate periculi constringor. Nun schreibt wieder Heloise (Epist. IV) S. 85: tanto laetior nos subsequaris, quanto securior de nostra salute iam fueris. Seite 86 findet sich dann kein Beispiel, aber S. 87: O me . . infelicium infelicissimam, quae quanto universis in te feminis praelata sublimiorem obtinui gradum, tanto hinc prostrata graviorem in te et in me pariter perpessa sum casum. Quanto quippe altior ascendentis gradus, tanto gravior corruentis casus. Und ebenda: ut . . tanto me maiora consumerent lamenta, quanto me maiora oppresserant damna; et tanto maior amissorum succederet dolor, quanto maior possessorum praecesserat amor. Und ebenda: et tanto nobis sanctius quanto castius degentibus, und: Quanto enim amplius te pro me humiliando satisfeceras . . tanto te minus tam apud Deum quam apud illos proditores obnoxium poenae reddideras. S. 88 bietet kein Beispiel, S. 89, 90 je eins, S. 91 ein Doppelbeispiel: Tanto autem mihi tua laus in me periculosior est, quanto gratior; et tanto amplius ea capior et delector, quanto amplius tibi per omnia placere studeo. Epistola V, angeblich von Abälard, bietet gleich auf der ersten Seite (S. 92): ut eo scilicet libentius petitionibus assentias nostris, quo eas rationabilius factas intellexeris; et tanto me amplius exaudias in tuis, quanto reprehensibilem minus invenies in meis;

tantoque amplius verearis contemnere, quanto minus videris dignum reprehensione. Dann finden sich auf S. 95 zwei Beispiele, auf S. 96 vier, S. 97 eins, S. 98 fünf, S. 99 keins, S. 100 zwei, S. 101—103 keins, S. 104 eins, S. 105 keins. So geht es nun weiter durch die Briefe, gleichviel ob sie von Heloise oder von Abälard geschrieben sein sollen; die tanto—quanto-Sätze kommen, nicht absolut gleichmäßig, aber doch häufiger vor als bei irgendeinem anderen mir bekannten Schriftsteller. Auch andere lateinische Stilisten gebrauchen die Satz- und Gedankenform, aber doch weniger häufig, und den Redaktor charakterisiert vor allem eins, was ich sonst nirgends gefunden habe: sehr oft bringt er gleich drei, vier, selbst fünf Sätze der Form tanto-quanto hintereinander, ein außerordentlich charakteristisches Kennzeichen.

Aber die Stileinheit des Redaktors ist damit nicht erschöpft und umschrieben, er hat noch weitere charakteristische Elemente des Stils. Eine beliebte Form seiner Sätze und Gedanken ist: wenn das eine nicht ist, dann doch wenigstens (saltem) das andere; eingeschobenes saltem im Nachsatze begegnet außerordentlich häufig. Und in lebhafter Rede bittet und beschwört er beständig, er schiebt sehr oft ein freistehendes, meist nicht in die übrige Konstruktion einbezogenes obsecro ein; ich verfolge die beiden Stilelemente gemeinsam. Epistola II, von Heloise, S. 72: ut cuius rem perdidi, verbis saltem tanquam eius quadam imagine recreer. S. 73: Per ipsum itaque . . Christum obsecramus, quatenus . .; ut nos saltem . . doloris vel gaudii participes habeas . . hoc saltem uno quod te nostri memorem esse monstrabis . . Deo autem gratias, quod hoc saltem modo . . nulla, obsecro, negligentia retarderis . . . Sana, obsecro, ipse quae fecisti. S. 74, 75, 76 nichts. S. 77: Attende, obsecro, quae requiro . . . Dum tui praesentia fraudor, verborum saltem votis . . mihi praesenta dulcedinem. Memento, obsecro, quae fecerim. Und S. 78: Per ipsum itaque . . Deum te obsecro, ut . . hoc saltem pacto . . . Perpende, obsecro, quae debes. Darauf antwortet Abälard Epistola III mit spärlicherem obsecro und ganz ohne saltem; es findet sich nur S. 82: Exaudi, obsecro, aure cordis, und S. 83: cadaver obsecro

nostrum . . ad cimiterium vestrum deferri faciatis. Um so reichlicher ergeht sich wieder Heloise in diesen Ausdrücken. Epistola IV, S. 85: Parce, obsecro, domine, parce huiusmodi dictis. S. 86: Parce itaque, obsecro, nobis, parce itaque unicae saltem tuae.. Noli, obsecro, divinum impedire servitium. S. 87 bietet nichts. S. 88: Deo saltem super hoc gratias . . ut poenae illi tuae . . ex longa saltem poenitentiae contritione vicem quoquo modo recompensare queam . . . et hoc tibi saltem modo, si non Deo, satisfaciam. S. 89 bietet nichts. S. 90: Noli, obsecro, de me tanta praesumere . . . Quiesce, obsecro, a laude mea. S. 91: Time, obsecro, semper de me potius quam confidas. Darauf antwortet Abälard Epistola V, S. 96: ... Quiesce, obsecro, ab his dictis. S. 97: ab his, obsecro, . . . quiesce querimoniis . . . Sed vide, obsecro, ne . . . S. 98: hoc saltem uno ut me non crucies . . hanc depone . . . Hoc saltem uno religionem appete. Hoc uno saltem haec eius dispositio tibi placeat. S. 101-102: Ne te id igitur, soror, obsecro, moveat. S. 103: In hoc, obsecro, non in me tua tota sit devotio. S. 103-104: Cave, obsecro, ne . . . S. 105: Puni, obsecro, in praesenti reos. Und so geht es weiter auch durch die Briefe VI—VIII trotz ihres im Ganzen veränderten Tones, besonders das obsecro wenden gleichmäßig weiterhin Abälard wie Heloise an.

Wer auf diese stilistischen Merkmale und Elemente aufmerksam geworden ist und nun die Briefe im Zusammenhange liest, kann nicht in Zweifel darüber bleiben, daß sie zum großen Teil das Werk eines Mannes sind. In weiten Partien verschlingen sich die gekennzeichneten Stilelemente und häufen sich derart, daß fast kein Satz frei von ihnen ist und man geneigt wird, weit mehr an eine völlig freie Komposition und Erfindung zum mindesten dieser Teile durch den Redaktor zu glauben als nur an eine Bearbeitung einer echten Grundlage. Freilich bleibt bei den besonderen Umständen des Falles noch eine Erwägung anzustellen bzw. zu widerlegen. Heloise ist doch die gelehrige, allzu gelehrige Schülerin Abälards gewesen, nicht nur in den Wissenschaften, warum sollte sie nicht als hingebungsvolle, beeinflußbare weibliche Natur seinen Stil angenommen haben und die Stileinheit der Briefe auf

diese Weise zu erklären sein? Aber wir haben ja gesehen[1]), daß an Echtheit der Briefe aus sachlichen Gründen nicht zu denken ist; da ist die Stileinheit doch nur ein neues Moment für die Fälschung und nicht auf die hypothetisch soeben vorgeschlagene Art zu erklären. Es fragt sich, ob man dem Stilisten und Redaktor der Briefe nicht irgendwie näherkommen kann.

Das nächstliegende Mittel ist eine stilistische Vergleichung mit der H. C., die ja sachlich als echt und unanfechtbar anerkannt ist. Ich drucke eine Anzahl Sätze ab. S. 4 (die H. C. beginnt auf S. 3 unten): Me itaque primogenitum suum quanto cariorem habebat, tanto diligentius erudiri curavit. Ego vero quanto amplius et facilius in studio litterarum profeci, tanto ardentius in eis inhaesi. Ebenda: tanto maiori sustinebant indignatione, quanto posterior habebar aetatis et studii tempore; . . quo amplius fama extendebatur nostra, aliena in me succensa est invidia. S. 5: quo religiosior crederetur, ad maiorem praelationis gradum promoveretur. S. 6: quanto manifestius eius me persequebatur invidia, tanto mihi auctoritatis amplius conferebat. Auf S. 8 finden sich zwei Beispiele, auf S. 9 deren drei, auf S. 10 eins, auf S. 11 drei und so fort. Die Satzform kommt vielleicht nicht ganz so häufig wie nachher in dem eigentlichen Briefwechsel vor, aber es fehlt nicht die charakteristische Häufung mehrerer Sätze derart hintereinander. Es fehlt auch nicht an dem eigentümlichen Gebrauch des saltem. S. 13: Quod si nec apostoli consilium, nec . . susciperem, saltem, inquit, philosophos consulerem. S. 14 f.: Qui si clerici prerogativam non curas, philosophi saltem defende dignitatem. Si reverentia Dei contemnitur, amor saltem honestatis impudentiam temperet. S. 20: iuxta illam saltem beati Nicodemi sententiam. S. 31: Cum autem . . facile id nostra saltem praedicatione valerem. S. 34: aliquem saltem in illis assequerer fructum; (ac tanto id mihi fieret magis saluberrimum, quanto id earum infirmitati magis esset necessarium).

[1]) Daß in dem einen Briefe der Heloise, den wir außerhalb der Gruppe unseres Briefwechsels besitzen, an Peter den Ehrwürdigen von Cluny bei Cousin I, S. 715, keins dieser Stilmerkmale vorkommt, will vielleicht nicht so sehr viel besagen; denn der Brief ist zu kurz, als daß er für den Stil viel beweisen kann.

S. 36-37: Quae si non ad meritum nobis, saltem ad purgationem aliquam proficere non dubitemus. Et quoniam omnia divina dispositione geruntur, in hoc se saltem quisque fidelium in omni pressura consoletur. Auch das saltem ist nicht so häufig vertreten wie in den Briefen, aber wer dort einmal darauf aufmerksam geworden ist, dem wird es auch hier auffallen. Das obsecro endlich ist gar nicht vertreten. Aber man muß bei allen drei Charakteristica bemerken, daß sie mehr fast noch Gedanken- als Stilformen und -elemente sind, die nicht beliebig bei jeder Gelegenheit angewendet werden können; der sachlich erzählende Bericht der H. C. ist zur Anbringung solcher Betrachtungen und rhetorischer Floskeln, wie sie die Formeln des quanto — tanto, saltem, obsecro bedingen und voraussetzen, weniger geeignet als die Briefe. Wollte man aber aus dem gänzlichen Fehlen des obsecro ein Argument dagegen herleiten, daß an der H. C. und den Briefen der gleiche Redaktor tätig gewesen und beteiligt sei, so sei noch auf ein weiteres stilistisches Merkmal hingewiesen, das die H. C. (von Abälard) mit den Briefen II und IV (von Heloise) gemeinsam hat, ein eingeschobener Ausruf: Deus scit oder sciat Deus. So in der H. C. S. 29: Saepe autem, Deus scit, in tantam lapsus sum desperationem; ebenda: Nunquam enim huic rei, sciat Deus, acquievissem. S. 31: Et plus, sciat Deus, ut arbitror uno anno in terrenis commodis sunt multiplicatae, quam ego per centum, si ibi permansissem. Epistola II (von Heloise), S. 75: Nihil unquam, Deus scit, in te nisi te requisivi. S. 77: Ego autem, Deus scit, ad Vulcania loca te properantem precedere vel sequi pro iussu tuo minime dubitarem. Epistola IV (von Hel.) S. 90: In omni autem, Deus scit, vitae meae statu te magis adhuc offendere quam Deum vereor.

Die Lage ist nun sehr eigentümlich. Es läßt sich gar nicht leugnen, daß die H. C. die gleichen stilistischen Merkmale aufweist wie die Briefe, wenn auch wegen ihres inhaltlich anderen Charakters in weniger ausgeprägtem Maße als jene; und doch ist gegen die H. C. nicht der geringste stichhaltige Einwand zu machen, während die Briefe ganz unmöglich echt sein können. Man könnte denken, der Verfasser der Briefe habe, als er diese fälschte und an die H. C. anschloß, dabei dieselbe überarbeitet und auf diese

Weise seinen hier ja selteneren Stil hineingebracht. Aber die Sätze mit quanto — tanto usw. sind organisch in den Zusammenhang der Darstellung verflochten, sie lassen sich nicht herauslösen. Sollte eine Überarbeitung stattgefunden haben, so müßte diese so durchgreifend gewesen sein, daß nirgends ein Riß und eine Lücke geblieben wäre, und dabei so geschickt, daß nirgends ein Widerspruch und eine greifbare Falschheit in die neue Darstellung gekommen wäre. Eine solche Überarbeitung, die keine Spur hinterlassen haben soll, läßt sich weder nachweisen noch auch recht vorstellen, der Gedanke ist ganz von der Hand zu weisen.

Wenn der eigentliche Briefwechsel auf der Grundlage eines echten Briefwechsels gefälscht und größere Stücke der echten Briefe in die gefälschten aufgenommen sein sollen, müßte ja an sich eine gewisse Zweiheit oder richtiger Dreiheit der Elemente in dem vorliegenden Briefwechsel nachzuweisen sein: der echte Ton des Abälard, der echte Ton der Heloise und der Ton des Redaktors. Statt dessen läßt sich durchgehend, in der H. C. wie in dem eigentlichen Briefwechsel, eine gewisse Zweiheit des Tons nachweisen, inhaltlich wie stilistisch. Der Stil des Redaktors mit seinen häufig wiederholten Sätzen auf quanto — tanto, saltem, obsecro, Deus scit weist dadurch eine gewisse Eintönigkeit auf, die einerseits etwas salbungsvoll Erbauliches, andererseits etwas Aufgeregtes an sich hat; es wechseln erbauliche Betrachtungen über den allgemeinen Gang menschlicher Dinge mit beschwörenden und beteuernden Sätzen, die beide einem Stilkreise angehören. Und diesem Stil und Stilkreise möchte man auch die Stellen zuzuweisen geneigt sein, die nur aus einer Häufung von Zitaten, zumeist aus den Kirchenvätern, besonders aus Hieronymus, bestehen. So findet sich in der H. C. S. 13ff. eine lange, sehr rhetorische und zitatenreiche Stelle, eine Rede der Heloise, in der sie Abälard abmahnt, die Ehe mit ihr einzugehen. Da stehen zwei Stellen aus dem ersten Buche des Hieronymus Contra Iovinianum, gefolgt von Betrachtungen über die Unverträglichkeit der Philosophie mit der Ehe; dann auf S. 14 ein Zitat aus Seneca, dann aus dem Briefe des Hieronymus Ad Rusticum, dann eins aus Josephus Antiquitatum Buch 18, dann aus Augustin, De civitate Dei Buch 8; dann kommt

auf S. 15 wieder Hieron. Contra Iovinianum zu Worte. Eine ähnliche Zitatenhäufung findet sich S. 25f. bei Beschreibung des Lebens der Schüler Abälards in der Einöde des Paraklet. Eröffnet wird sie durch ein langes Zitat aus Hieron. Contra Iovinianum, dann folgt Hieron. Ad Rusticum monachum, mit derselben Stelle, die bereits S. 14 zitiert wurde. Man möchte wohl geneigt sein, den Mann, der so geschmacklos die Zitate aus den Vätern häufte, und den Redaktor mit seinen ewigen, eintönigen tanto — quanto-Sätzen für ein und dieselbe Person zu halten, sich unter dem Redaktor und Bearbeiter einen recht geschmacklosen, theologischen Pedanten vorzustellen. Von dem Stile der übrigen weit überwiegenden Teile der H. C. stechen diese Partien deutlich ab; jene sind vorwiegend in dem Tone schlichter, durchaus der Sache angemessener und angepaßter Erzählung geschrieben. Und eine ähnliche Zweiheit des Tones findet man in dem anschließenden eigentlichen Briefwechsel, eine Zweiheit des Tones, die von jeher bemerkt worden ist, zwischen den leidenschaftlichen Ergüssen der Heloise und den kalten, salbungsvollen Betrachtungen Abälards. Kann in der Tat noch, wenn man auf Grund der Stileinheit Einheit des Verfassers annehmen will, ein und derselbe Mensch folgende, ganz verschiedenen Sätze aus sich hervorgebracht haben? Einerseits Heloise Epistola II, S. 75: Nihil unquam, Deus scit, in te nisi te requisivi; te pure, non tua concupiscens. Non matrimonii federa, non dotes aliquas expectavi, non denique meas voluptates aut voluntates, sed tuas, sicut ipse nosti, adimplere studui. Et si uxoris nomen sanctius ac validius videtur, dulcius mihi semper extitit amicae vocabulum; aut, si non indigneris, concubinae vel scorti; ut quo me videlicet pro te amplius humiliarem, ampliorem apud te consequerer gratiam, et sic etiam excellentiae tuae gloriam minus laederem. . . Deum testem invoco, si me Augustus universo praesidens mundo matrimonii honore dignaretur totumque mihi orbem confirmaret in perpetuo praesidendum[1]), carius mihi et dignius videretur tua dici meretrix quam illius imperatrix. Non enim quo quisque ditior sive potentior, ideo et melior; fortunae illud est, hoc virtutis. Und Heloise Epistola IV, S. 89, das leidenschaftliche Bekenntnis ihrer Unfähig-

[1]) Vielleicht in ‚possidendum‘ zu bessern.

keit zu bereuen, ihrer Erinnerung an die Freuden der Liebe, die sie nicht verdammen kann, was mit dem verzweifelten Ausruf endet: O vere me miseram, et illa conquestione ingemiscentis animae dignissimam: Infelix ego homo, quis me liberabit de corpore mortis huius? Utinam et quod sequitur veraciter addere queam: Gratia Dei per Iesum Christum dominum nostrum! Können diese leidenschaftlichen und wahren Bekenntnisse einer starken Seele der Feder des Pedanten entstammen, der sich im dritten Briefe (Abälard) S. 81 in der Häufung und Auslegung der Zitate aus der Bibel ergeht, wonach die Frauen in der Heiligen Schrift ganz besonders hochgeachtet und bevorzugt seien, was für Heloise in ihrer Lage und ihrem Empfinden doch wahrlich kein Trost sein konnte? Der sich S. 93 in Epistola V in den Zitaten aus der Bibel und Hieronymus und S. 93—95 in der unglaublich theologisch-geschmacklosen und mittelalterlichen Auslegung des Hohen Liedes gefällt? Man glaubt wirklich zwei verschiedene Menschen zu hören, und doch ist gerade z. B. die oben voll abgedruckte Stelle aus dem Briefe der Heloise ganz in dem Stile des Redaktors verfaßt. Die psychologische und stilistische Analyse allein der H. C. und des eigentlichen Briefwechsels führt zu Widersprüchen über Widersprüchen, zu Rätseln über Rätseln.

Die Aufklärung kann nur durch Hinzuziehung einer weiteren, objektiven Instanz außerhalb der H. C. und der Briefe erfolgen, und das Nächstliegende, was da helfen kann, sind die übrigen Werke Abälards. Man muß einmal an eine ernsthafte, stilkritische Analyse[1]) der Werke Abälards herantreten. Natürlich kann ich hier nur ausgewählte Proben und Beispiele geben, aber der Leser wird danach selber ohne Bedenken und Zweifel sich ein Urteil bilden können. Ich wähle zunächst Beispiele aus den Sermonen Abälards, die unserem Briefwechsel durch die Lebhaftigkeit des Tones näher stehen als die ausgearbeiteten theologischen und philosophischen Werke. Sermo in Natali sancti Stephani, Cousin I, S. 553—557:

[1]) S. M. Deutsch, Peter Abälard, Ein kritischer Theologe des zwölften Jahrhunderts, Leipzig 1883, S. 64 f.. hat versucht, eine Charakteristik des Abälardschen Stiles zu geben, ohne aber zu erheblichen Resultaten zu kommen und wirklich charakteristische Merkmale hervorheben zu können.

S. 553: Hi namque quo amplius ab inquietudine saecularium curarum sunt remoti, .. ampliori quiete fruuntur. S. 555: et tanto maiori devotione natalitia ipsorum celebrate, quanto fidelibus his viris dispensatoribus amplius estis obnoxiae. S. 556: ut videlicet tanto sit . . idoneior, quanto . . minus sentit; et tanto solertius . . quanto magis. Ebenda: tanto vos digniores promereri ministros, quanto . . amplius propinquatis. Sermo XXXII, De laude sancti Stephani protomartyris, S. 557—566: S. 557 (erster Satz): tanto id maiore perficite devotione, quanto vos amplius . . constat obnoxias esse. Ebenda: quo ille fidelis (magis?) pro Deo vestris ministravit mensis, eo vos devotius .. persistatis. S. 558: tanto facilius..obtinebit, quanto eius gratiam maiorem adeptus. Ebenda: Quid hoc, obsecro, vobis dignitatis acquirit. Ebenda: ut quo se amplius . . humiliaret, amplius hinc eum Deus exaltaret et . . caeteris excellentior appareret. Ebenda: ut de blasphemia saltem in Deum . . reus adiudicaretur. S. 560: quanto amplius properabat ad bravium, tanto adversarios minus verebatur, et magis . . gaudebat. S. 561: ut tanto maiorem inimicis exhiberet devotionem, quanto eos amplius . . egere sentiret. Ebenda: qui, quo virtute perfectior, eo amplius ad bellum . . animaret. S. 563: Perpendite, obsecro, carissimae sorores. Ebenda: ut quo perfectior esset virtute, prior assumeretur. Ebenda: sed tanto amplius propter eum accensa, quanto constat eum Deo magis acceptabilem. S. 566: tanto amplius a vobis triumphus eius memorandus est, quanto eius memoria vobis ampliorem honorem .. praestat. De sancto Ioanne baptista Sermo XXXIII, S. 566—592: S. 567: Hic tanto liberius . ., quanto . . magis remotus. Ebenda: Monachi vero tanto expeditiores vel promptiores . ., quanto amplius . . absoluti . . longius absistunt et liberiores fiunt. S. 569: Quo ergo iste . . amplius . . abstinet, tanto . . magis indiget; et quo illam minus curat, hac refectione animam magis satiat. S. 570, 572 je ein Satz dieser Art, S. 573 deren vier. S. 574: Quod si nec monita, nec exempla . . ipsa saltem rerum nostrarum incommoda. Ebenda: Ipsa saltem damna. S. 575: Quod si non pro reverentia Dei, saltem pro vitando nostrae famae detrimento.

S. 576: Ut autem nunc documenta sanctorum omittam, gentilium saltem philosophorum exempla . . reprimant. S. 580, 588, 589, 591 je ein Satz mit quanto — tanto, S. 582, 586, 587 je zwei. S. 584: et hac saltem intentione . . de monachis fiant episcopi.

Geht man nun zu den theologischen Schriften Abälards über, so findet man die bisher verfolgten Stilmerkmale seltener. Das ist gar nicht wunderbar. Denn die geschlossen wissenschaftliche, logische und theologische Darlegung gestattet weder, sich in beständigen Vergleichen der Art tanto — quanto und saltem zu ergehen, noch jemanden zu beschwören, noch Gott zum Zeugen anzurufen. Es kann nicht wundernehmen, wenn ganze Seiten ohne diese Satz- und Redeformen vorkommen, wie ja auch in der H. C. und in den Briefen sich ganze Seiten ohne diese Stilelemente finden. Gleichwohl wird eine Musterung beispielsweise der ersten zwei Bücher der Theologia Christiana[1]) reichliches Material an unseren Redefiguren bringen. S. 360: tanto ad nocendum fit pronior, quanto . . est securior. S. 361: quo plus ei placet aequitas, magis displicet iniquitas. S. 374: quod qui ignorat, legat saltem Hieronymum Contra Iovinianum. S. 387: ut quo magis se occultat, gratior sit illis. Ebenda: tanto cariora sunt intellecta, quanto . . maior operae facta est impensa. S. 398: nec saltem commode in adulationem . . afferri. Ebenda: tanto regum auctoritas sit firmior, quanto potestas sublimior. Liber II, S. 404: tanto

[1]) Es ist bei der Theologia Christiana (bei Cousin II, S. 359—566) noch ein besonderer Umstand zu beachten, daß sie nämlich nur erweiterte Bearbeitung des 1121 zu Soissons verurteilten Tractatus de unitate et trinitate divina (aufgefunden und erstmals herausgegeben von Dr. Remigius Stölzle, Freiburg i. Br., 1891) ist. In diesem findet sich fast keiner der hier angeführten Sätze mit tanto — quanto, saltem, sie sind fast ausnahmslos erst in dem neuen Text hinzugekommen. Das legt die Vermutung nahe, die man auch noch mit anderen Gründen stützen könnte, daß Abälards Stil eine Entwickelung durchgemacht habe, daß die berührten Merkmale erst in seinen späteren Schriften in der Massenhaftigkeit wie in dem Briefwechsel auftreten. Man könnte das jedenfalls noch untersuchen. Das Resultat braucht für den obigen Zusammenhang nicht abgewartet zu werden; da genügt es, auf den der Theologia Christiana zugrunde liegenden Tractatus hingewiesen zu haben, um auch aus diesem Umstande mit zu erklären, warum tanto — quanto etc. sich seltener in der Theologia Christiana finden.

fortasse mirabilius . . praedicat, quanto maiori miraculo est habenda et tanto verior . ., quanto . . remotior . . . Unde . . tanto facilius . ., quanto mirabiliores . . . Quo enim fidei nostrae magis essent adversi, minus in laude eius invenirentur suspecti et probabilius . . . S. 410-411: ut quos amore Dei ad vitae honestatem allicere non posset, saltem cupiditate philosophiae . . initiaret. S. 418: erubescant, inquam, et resipiscant saltem gentilium exemplo commoti. S. 429: ut hoc saltem laudabile in illo monstretur. S. 430: tanto effectus deterior, quanto ex scientia sua inexcusabilior. S. 437: tanta philosophorum abstinentia et continentia, cum haec tanto laudabiliora in eis videntur et maiori reputanda merito, quanto minus . . . Sicut enim constat . . tanto deterius delinquere quanto inexcusabilius, ita e contrario tanto eorum venialiora erant mala et laudabiliora videbantur bona. S. 441: tanto amplius dialecticam extulit, quanto amplius necessariam eam assignavit. Die Fülle der Beispiele[1]) möchte immer noch einigermaßen ermüdend sein, und vor allem fehlt nicht die ganz charakteristische Häufung mehrerer Sätze mit tanto — quanto hintereinander. Vielleicht aber legt man auf das gänzliche Fehlen von obsecro Gewicht, so sehr auch betont werden muß, daß in ruhiger philosophischer Erörterung für dieses Wort vernünftigerweise kein Raum ist. Da trete ergänzend der Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et

[1]) Aus dem Umstande, daß hier nur Beispiele aus einigen Sermonen und aus der Theologia Christiana beigebracht sind, wolle man nicht schließen, daß mir die übrigen Werke Abälards unbekannt und daß sie ungeprüft von mir geblieben sind. Ich habe sie fast alle genau durchgesehen, aber eine weitere Häufung immer derselben Wendungen zum Beweis scheint mir allzu langweilig und nicht mehr nötig zu sein. Nur die Anführung einer Stelle sei noch gestattet. Grabmann, Geschichte der scholastischen Methode II, S. 182, Anm. [1]) zitiert aus Abälards Dialektik (Cousin, Ouvrages inédits d'Abélard S. 436) folgende Sätze, in denen Abälard seine Ansicht über die Dialektik ausspricht, die also eine Hauptstelle des Buches bilden: At vero perpauci sunt, quibus huius scientiae secretum, immo sapientiae thesaurum divina revelare gratia dignetur; quae quidem quanto subtilior est, tanto difficilior; quanto autem difficilior, tanto rarior; quanto autem rarior, tanto pretiosior; quanto pretiosior, tanto maioris studii digna exercitio. Kommentar wohl überflüssig!

Christianum[1]) ein, der in dem Wechselgespräch von drei Männern wohl die Möglichkeit zur Anwendung dieses Ausdrucks gewährt. Da findet man S. 648: Hanc nobis, obsecro, rationem aperi, et sufficit. S. 674: Ut quid, obsecro, voluptatem intellexerunt? S. 677: Quorsum, obsecro, ista? S. 679: Id, obsecro, si vales, aperias. Ebenda: Sustine paululum, obsecro, et adtende. S. 694: Et quae, obsecro, sunt illa? S. 697: Illud quoque, obsecro, definias. S. 698: Illud quoque, obsecro, dilucides. Vermißt man endlich in beiden Schriften die Beteuerung: Deus scit, oder sciat Deus, so lese man Petri Abaelardi Confessio Fidei[2]). S. 720: nullam, sciat Deus, meam cognoscam culpam. S. 722: nunquam, sciat Deus, in mentem meam venit.

Danach kann man zuversichtlich behaupten, daß sämtliche aus der H. C. und den Briefen hervorgehobenen Stilelemente und Redefiguren charakteristische Bestandteile des Abälardschen Stiles[3]) sind, und könnte schon damit den Beweis als geführt ansehen, daß kein anderer als Abälard sowohl die H. C. wie die Briefe geschrieben hat. Aber der Beweis aus dem Stil ist erst der halbe Beweis; vielleicht wichtiger noch ist der aus dem Inhalt und den Gedanken. Abälard ist schließlich in erster Linie Philosoph und als solcher an seinen Ideen kenntlich; wenn hier die Übereinstimmung mangelte, so könnte der Beweis aus dem Stile noch nicht als unbedingt schlüssig anerkannt werden. Ganz im Gegenteil liefert aber der Beweis aus dem Inhalt neues, erdrückendes Material. Ich behandle zunächst die H. C., die zusammen mit den als echt bezeugten Werken Abälards eine sichere Grundlage zur Beurteilung und

---

[1]) Cousin II, S. 644—715.

[2]) Bei Cousin II, S. 719 ff.

[3]) Ich könnte noch ein weiteres Merkmal nennen und ganze Seiten mit Beispielen davon füllen, daß nämlich Abälard nach Anführung einer Bibel- oder Väterstelle die Erklärung ihres Sinnes mit den Worten einleitet: Ac si diceret, oder: Ac si aperte diceret; seltener findet sich daneben: Tanquam si diceret. Aber die Wendung ist zu wenig nur Abälard eigentümlich, alle Kommentatoren müssen sich ihrer oder ähnlicher bedienen und wenden sie häufig an. Z. B. finde ich sie bei Gregor dem Großen, Moralia super Iob, nicht dagegen scheint sie bei Hieronymus vorzukommen, der sonst in vielem Abälards Vorbild und Muster ist. So kann man auf dieses Merkmal wohl verzichten, dagegen die anderen Wendungen sind in dieser Art und in dieser Häufigkeit doch singulär.

Feststellung der Gedanken und Kenntnisse Abälards liefern kann. Keinen Gedanken hat Abälard häufiger ausgesprochen, auf keinen hat er mehr Gewicht gelegt und an keinem mehr gehangen, als daß die alten heidnischen Philosophen eine gleichberechtigte Quelle der Erkenntnis neben der Bibel und den Kirchenvätern seien, daß man sich auf sie als auf Autoritäten berufen könne, daß sie eine Art Kenntnis der christlichen Heilswahrheiten gehabt und nur in verschleierter Form ausgesprochen hätten; sie seien Männer von höchster Reinheit und Enthaltsamkeit des Lebens gewesen, Männer von der gleichen Art wie die Propheten des Alten Testaments und die Mönche der christlichen Zeit[1]). Alles das wird häufig mit den gleichen, oft wiederkehrenden Zitaten belegt und fast mit denselben Worten ausgeführt. In der H. C. schlägt Abälard das Thema schon auf S. 9 an. Constat quippe philosophos, nedum divinos, id est sacrae lectionis exhortationibus intentos, continentiae decore maxime polluisse. Sehr ausführlich wird dieser Gedankenkomplex dann S. 12ff. behandelt, in den Abmahnungen der Heloise von der Ehe. Auf S. 13 zitiert sie zunächst die Verse 1. Cor. 7, 27, 28, 32. 1. Cor. 7, 32, 33 finden sich in Sermo 27, Cousin I, S. 534, zitiert und 1. Cor. 7, 1, 7, 25, 32, 38 im gleichen Gedankenzusammenhang wie in der H. C. auch in der Theol. Chr. S. 430 behandelt. Die H.C. bringt dann aus Hieronymus Contra Iovinianum die Geschichte eines gewissen Theophrast, der dringend von der Ehe abrät; die gleiche Geschichte mit gleichem Zitat behandelt ausführlicher die Theol. Chr. S. 433—435. In der H. C. folgt aus dem gleichen Buch des Hieronymus ein Wort des Cicero; dieselbe Stelle behandelt gleich danach die Theol. Chr. S. 435. Ein Lieblingszitat Abälards

[1]) W. Götz, König Robert von Neapel (1309—1343), Seine Persönlichkeit und sein Verhältnis zum Humanismus, Tübingen (Doktoren-Verzeichnis der philosophischen Fakultät 1908) 1910, hat mehrfach (S. 33f., S. 41f.) dem Gedanken Ausdruck gegeben, daß die humanistische Verehrung des Altertums durch die Scholastik begründet und vorbereitet worden sei. Abälard ist nach dem Tone seiner diesbezüglichen Ausführungen wohl der erste oder einer der ersten, der die alten Philosophen als gleichberechtigte Autorität neben die Bibel und Kirchenschriftsteller gestellt und sich das Recht dazu gegen die zelotische Richtung (Bernhard von Clairvaux) erkämpft hat.

ist folgendes aus dem Brief des Hieronymus ad Rusticum: Filii prophetarum, quos monachos in Veteri legimus testamento, aedificabant sibi casulas prope fluenta Iordanis et turbis et urbibus derelictis polenta et herbis agrestibus victitabant. Es findet sich mehr oder weniger vollständig, wörtlich oder frei in der H. C. S. 14, S. 26, im 7. Briefe S. 121, im 8. Briefe S. 158, in dem Briefe Contra quemdam canonicum regularem, Cousin I, S. 690. Die H. C. S. 14 fährt mit einem Zitat aus Josephus, Antiquitatum Buch 18 fort, das sich ebenso in der Theol. Chr. S. 422 findet. In der H. C. S. 14 folgt ein Zitat aus Augustin, De civitate Dei Buch 8, = Theol. Chr. S. 413. H. C. S. 15 behandelt die Geschichte des Sokrates aus Hieronymus Contra Iovinianum, dieselbe Geschichte mit demselben Zitat bringt Theol. Chr. S. 432. H. C. S. 25f. nimmt den Gedanken von der Enthaltsamkeit der Philosophen wieder auf mit einem langen Zitat aus Hieronymus Contra Iovinianum; dasselbe Zitat findet sich Theol. Chr. S. 419f. H. C. S. 32 finden sich die Zitate: Melius est nomen bonum quam divitiae multae. Et ut beatus Augustinus meminit in sermone quodam De vita et moribus clericorum: Qui fidens conscientiae suae negligit famam suam, crudelis est. Damit vergleiche man Abälards Sermo de S. Joanne baptista, Cousin I, S. 585: Sed inquies illud mihi beatus Augustinus[1]) obiciens: Qui famam suam negligit, crudelis est; und Theol. Chr. S. 435: scriptum est: Melius est nomen bonum quam divitiae multae. Et crudelis est qui famam suam negligit; und Petri Abaelardi Confessio fidei, Cousin II, S. 720: Cum enim dicat beatus Augustinus: Crudelis est qui famam suam negligit.

Alle diese Zitate und Gedanken stimmen in Umfang und Wortlaut in der H. C. nicht absolut genau mit denen in den Werken überein, sie sind hier und dort bald mehr, bald weniger frei behandelt, es ist aus der ursprünglichen Quelle einmal ein Satz mehr, einmal einer weniger zitiert. Die Zitate können also nicht in der H. C. aus den Werken Abälards zusammengesucht sein, sondern man sieht, daß es der gleiche Mann ist, der sie hier wie dort gebraucht, der die gleichen Schriften kennt, der sich in den gleichen Gedanken und Zitaten hier wie dort mit Freiheit ergeht. Nach

[1]) Zu lesen: beati Augustini?

Gedanken und Inhalt, wie nach dem Stil, rührt die H. C. in allen Einzelheiten von Abälard und keinem anderen her.

Des Beweises würde es bei der inhaltlichen Unanfechtbarkeit der H. C. an sich kaum bedurft haben, aber er liefert uns nun die Grundlage für eine sichere Beurteilung der Briefe. Diese können wir nun nach den Gedanken und Zitaten ebenso wie vorher nach dem Stil unbedenklich mit der H. C. ebenso wie mit den anderen Werken Abälards vergleichen. Ich führe nach der Reihenfolge der Stellen gleichmäßig weitere, bisher nicht beachtete stilistische Übereinstimmungen an wie solche der Zitate und Gedanken. Epistola II, S. 72: siccis oculis legere vel audire = Epistola IV, S. 85: siccis oculis audire. S. 73: et si omnes taceant, res ipsa clamat = H. C. S. 7: Quod si ego taceam, res ipsa clamat et ipsius rei finis indicat. S. 73: Huius quippe loci — tua creatio est = Epistola VI, S. 120: Tu quippe post Deum huius loci — religionis institutor. Epistola III, S. 82: quarum tam abstinentia quam continentia Deo sacrata = Epistola VI, S. 110: tam continentiae quam abstinentiae virtus = Sermo in natali s. Stephani, Cousin I, S. 554: tam continentiae quam abstinentiae clypeis muniti = Sermo de s. Ioanne Baptista, Cousin I, S. 567: tam continentiae quam abstinentiae virtus = Theol. Chr., Cousin II, S. 374: Quantae autem abstinentiae et continentiae philosophi fuerint; ebenda S. 437: tanta philosophorum abstinentia et continentia. Epistola IV, S. 90 (Heloise kann nicht recht bereuen): Sed frustra istud praecedit, ubi illud non succedit, sicut scriptum est: Declina a malo, et fac bonum; vgl. Ethica seu liber: Scito te ipsum, Fragment zum Prolog des zweiten Buches, Cousin II, S. 642: Nunc (im Druck: Hunc) vero superest ut ordine congruo, iuxta illud Psalmistae: Declina a malo et fac bonum, postquam de malis egimus declinandis, ad bona facienda doctrinae nostrae stylum convertamus. S. 91, Heloise schreibt: Non quaero coronam victoriae. Satis est mihi periculum evitare. Tutius evitatur periculum, quam committitur bellum... Cui quidem consilio nostro ut ex auctoritate quoque robur adiungam, beatum audiamus Hieronymum: 'Fateor imbecillitatem meam, nolo spe victoriae pugnare, ne perdam aliquando victoriam. Quid necesse est certa dimittere, et incerta

sectari?' Abälard, Contra quemdam canonicum regularem, Cousin I, S. 692, zitiert Hieronymus Adversus Vigilantium: Fateor imbecillitatem meam: nolo spe pugnare victoriae, ne perdam aliquando victoriam. Si fugero, gladium devitavi: si stetero, aut vincendum mihi est, aut cadendum. Quid autem necesse certa dimittere, et incerta sectari? Epistola V, S. 96: cum, ut beatus etiam meminit Augustinus, Dominus dixerit: Ego sum veritas, non: Ego sum consuetudo; vgl. Abälard, Epistola ad divum Bernardum, Cousin I, S. 621: Augustinus Lib. IV, de Baptismo: 'Frustra qui ratione vincuntur, consuetudinem nobis obiciunt, quasi consuetudo maior sit veritate. Hoc plane verum est, quia ratio et veritas consuetudini praeponenda est'. Gregorius Septimus Uvimundo Aversano episcopo: Si consuetudinem fortassis opponas, advertendum fuit, quod Dominus dicit: Ego sum, inquit, Veritas, non ait: Ego sum consuetudo. Epistola V, S. 97: Scriptum est enim: Iustus in primordio accusator est sui = Epistola VIII, S. 170: attendentes quod scriptum est: Iustus prior accusator est sui. S. 104f. das Zitat aus Actus apost. 8, v. 27—29 über Candaces = H. C. S. 32. Epistola VI, S. 120 vgl. Epistola II, S. 73 (oben S. 23). Epistola VII, S. 121: Filios prophetarum etc. vgl. H. C. S. 26 (oben S. 22). S. 128: Numquid non habemus, inquit, potestatem etc. = H. C. S. 33. S. 134f. über das Amt und die Einrichtung der Diakonissen = Sermo in natali s. Stephani, Cousin I, S. 555f. mit genau gleichen Zitaten aus Cassiodor und Claudius von Turin. S. 142f. ein sehr langes Zitat aus Augustinus, Adversus quinque haereses und De civitate Dei mit einer Anzahl aufgenommener Verse aus einer Sibylle und einem Zitat aus Lactantius. Die ganze Stelle findet sich ebenso in der Theol. Chr. S. 396f. S. 147 werden Verse aus Apollinarius Sidonius zitiert, die gleichen in der Theol. Chr. S. 436. S. 148 zitiert Horaz, Epist. I, 26, v. 52: Oderunt peccare boni virtutis amore; das gleiche Zitat bringen die Theol. Chr. S. 409 und die Ethik, Cousin II, S. 622. Epistola VIII, S. 158 die Stelle über die filii prophetarum, vgl. H. C. S. 14, 26 (oben S. 22). S. 159f. eine Stelle aus Hieronymus, Ad Heliodorum monachum und andere Zitate aus Hieronymus über Amt und Art von Mönchen und Bischöfen; dieselben Zitate in freier Anordnung kehren wieder im Sermo de s.

Ioanne baptista, Cousin I, S. 573, S. 581; Contra quemdam canonicum regularem Cousin I, S. 688. S. 168 das Zitat aus Hieronymus, Contra Sabinianum = H. C. S. 11. S. 182 zitiert Ovid, Metam. IV, v. 428: Fas est et ab hoste doceri; dasselbe Zitat bringt Theol. Chr. S. 450. S. 192 zitiert Ovid, Amor. III, IV, v. 17: Nitimur in vetitum semper cupimusque negata; dasselbe Zitat findet sich Theol. Chr. S. 408.

Ich könnte ohne viel Mühe weit mehr Material bringen[1]), manchem bin ich nicht mehr mit vielem Suchen nachgegangen, vieles berührt sich, ohne so direkt wörtlich übereinzustimmen wie die angeführten Stellen. Ich glaube, das Material genügt auch so zum Beweise, und ich kann mit Abälard sagen: et si omnes taceant, res ipsa clamat: Abälard und kein anderer hat sowohl die H. C. wie den Briefwechsel zwischen Abälard und Heloise geschrieben, er ist der oben festgestellte Redaktor oder, wie jetzt richtiger zu sagen ist, der Verfasser des Briefwechsels.

Aber, wird man sogleich sagen, wie verträgt sich diese Ansicht mit den oben nachgewiesenen Unsinnigkeiten und Unmöglichkeiten des Briefwechsels, mit den doch nicht wegzuleugnenden Fehlern, die es unmöglich machten anzunehmen, daß der Briefwechsel in der vorliegenden Form echt sei? Wenn Abälard selber später den Briefwechsel fingiert haben soll, wie konnte er dabei diese Fehler begehen und Widersprüche aufeinander häufen, die selbst der Fernstehende, der heutige Leser bei einiger kritischer Aufmerksamkeit fast auf den ersten Blick durchschaut? Ich glaube

[1]) Es sei hier nur noch auf zweierlei aufmerksam gemacht. Nach Petrella S. 612 wäre der gefälschte Briefwechsel zwischen Seneca und Paulus das Muster und Schema, nach dem unser Briefwechsel angelegt und gefälscht wäre. Die Richtigkeit der Anschauung, wenigstens in diesem Umfange, ist mir etwas zweifelhaft, aber immerhin, gerade wenn sie richtig ist, spricht sie wieder für Abälards Verfasserschaft: er kennt den Briefwechsel zwischen Seneca und Paulus sehr gut und zitiert ihn öfters, siehe Opera I, S. 516 und öfter. Und zweitens: P. Fournier, Les collections canoniques attribuées à Yves de Chartres, Bibl. de l'École des Chartes LVIII (1898), S. 661—666, hat gezeigt, daß Abälard in Sic et Non Ivos Dekret und Panormia vielfach benutzt hat. Aus Panormia III, 115 stammt aber mindestens bei Abälard die Stelle H. C. S. 33 = Epistola V, S. 128: Omnino, inquit, profitemur etc., wahrscheinlich aber noch manche andere Stellen in dem Briefwechsel.

beinahe sagen zu können, nur Abälard und kein anderer konnte überhaupt diese Fehler begehen, diese Widersprüche nebeneinander setzen, ohne sie zu bemerken. Es ist im Grunde nur ein einziger großer Widerspruch, die fingierte Situation nach 1132, wo Heloise angeblich zufällig die H. C. in die Hand bekommt und daran den Briefwechsel anknüpft, der nun konsequent die Fiktion festhält. Weder konnte sie damals Abälard die Vorwürfe machen, daß er sich nicht um sie gekümmert habe, noch ihre im Kloster vertrauernde Jugend beklagen, die sich zur wahren Frömmigkeit und Reue nicht bekehren könne. Aber das ist alles nur zeitlich, nach 1132, nicht möglich, warum soll es nach 1119 nicht vorgekommen sein? Ist es unmöglich, daß Abälard in der Tat nach dem Eintritt ins Kloster, und sei es vielleicht nur ein halbes Jahr oder ein Jahr lang, seine Gattin vernachlässigt und sich der Verzweiflung und dem Gefühl der erlittenen Schmach, vielleicht auch dem Wunsche nach Rache[1]), allein hingegeben hat? Ist es unmöglich, daß die damals in Wahrheit jugendliche Heloise, die nur auf ihres Gatten Gebot ins Kloster ging, dort zunächst Jahre verzweiflungsvollen Ringens und der Auflehnung gegen Gott und ihr hartes Schicksal durchlebt hat? Daß mit einem Worte alle Motive und Töne, die in dem Briefwechsel anklingen, wahr und echt sind, nur der Zeitpunkt, in den sie gesetzt, der Zusammenhang, in den sie gebracht werden, ist unmöglich? Die Sachlage wäre nach dieser Auffassung diese: nach 1132 schrieb Abälard die H. C., zur gleichen Zeit oder wenig später schrieb er den Briefwechsel. In diesem verwertete er all sein Erleben mit Heloise und brachte es zum Ausdruck, er verwertete darin echte Briefe, die er besaß, und machte sie zur Grundlage des fingierten Briefwechsels, den er erdichtete. Der Briefwechsel ist nichts als die Fortsetzung der H. C., eine Selbstdarstellung des Romans von Abälards Leben in Form eines Briefwechsels.

[1]) Wenn die Epistola Fulconis prioris de Diogilo ad Petrum Abälardum, Cousin I, S. 703—707, echt ist — und es liegt kein Grund zum Zweifel vor —, so ergibt sie, daß Abälard Himmel und Hölle in Bewegung setzte, um sich zu rächen, daß er dem Erzbischof von Paris und den Kanonikern vorwarf, zu wenig zur Bestrafung seiner Gegner getan zu haben. Die H. C. schweigt darüber.

Zwingend beweisen kann man die Wahrheit und Echtheit aller einzelnen Motive und Töne des Briefwechsels natürlich nicht, dergleichen läßt sich vielfach nur fühlen und bleibt Ansichtssache. Aber die Frage der echten Grundlagen ist noch weiter zu verfolgen und läßt sich sicherer und mit größerer Evidenz klären als oben[1]) geschah, wo diese Erörterung abgebrochen wurde. Das schlagendste Beispiel einer andersartigen Unterlage bietet der 7. Brief, von Abälard an Heloise; da heißt es S. 140: O fratres et commonachi, qui tam inpudenter quotidie contra regulae institutionem ac nostram professionem ad carnes inhiatis, quid ad huius mulieris constantiam dicturi estis? Numquid tam inverecundi estis, ut..? Sciatis fratres, quod... Hier redet Abälard mit einem Male mitten in dem angeblichen Briefe an Heloise seine Mönche in St. Gildas an, er hat bei der Abfassung seines Briefes eine von ihm daselbst gehaltene Predigt zur Hand genommen und deren ursprüngliche Beziehung zu tilgen unterlassen[2]). Wenn die Stelle nur aufs neue dafür spricht, daß die Briefe an sich nicht echt sein können, so liefert sie doch auch ein neues Argument für die Verfasserschaft Abälards. Denn wer anders als er selber konnte wohl bei der Abfassung des Briefwechsels Stücke aus seinen Predigten, die sonst anscheinend nicht veröffentlicht oder wenigstens nicht erhalten sind, benutzen und in den Text verweben?

Danach wird man auch an einigen anderen Stellen, wo die Sache nicht so überzeugend klar liegt, die Annahme andersartiger Unterlagen, insbesondere echter Briefe, vertreten und zur Erklärung einiger Schwierigkeiten verwerten können. An dem ersten Briefe der Heloise, dem zweiten des Briefwechsels, ist freilich so gut wie nichts zu retten. Er steht ganz unter der Voraussetzung der H. C. und kann also in dieser Form nicht echt sein; die darin enthaltenen Klagen der Heloise können ihr früheres Erleben und

[1]) S. 8.

[2]) Wer die Werke Abälards kennt, die sich häufig in großen Stücken ganze Seiten lang wiederholen, wobei diese Stücke zwar immer im einzelnen umgearbeitet sind, aber niemals das Ganze aus einem Guß wirklich sorgfältig durchgefeilt ist, wird die oben vertretene Annahme nicht auffallend, sondern nur Abälards sonstigem Verfahren ganz entsprechend finden.

frühere Äußerungen wiedergeben, der Stil ist im Wesentlichen der Abälards, und ein Anhaltspunkt für Benutzung eines echten, älteren Briefes ergibt sich kaum. Man könnte da höchstens folgenden Satz anführen, S. 74: Doces et admones rebelles, nec proficis. Frustra ante porcos divini eloquii margaritas spargis. Qui obstinatis tanta impendis, quid obedientibus debeas, considera. Das bezieht sich auf die widerspenstigen Mönche von St. Gildas, unter denen Abälard angeblich noch tätig sei. Aber nach dem Schluß der H. C. hat er seine Wirksamkeit daselbst bereits eingestellt, er irrt unstet und flüchtig einher wie Kain nach der Verwünschung. Die Stelle könnte also aus einem echten Briefe stammen, der Zeit, als Abälard noch in St. Gildas war. Aber sie ist zu kurz und steht zu allein da, als daß man etwas auf diese Vermutung geben könnte, die so auch weiter gar keine Konsequenzen hat. Anders liegt es schon mit dem dritten Brief, der Antwort Abälards. Da ist zunächst das oben erwähnte Motiv des Psalters, das jetzt nach Kenntnis aller weiteren Umstände sicherlich für Benutzung eines echten Briefes spricht. Dann die Stelle, in der er auf seine frühere Anwesenheit im Paraklet bei den Nonnen hinweist, die er nach 1132, als er den Gesamtbriefwechsel unter der alles beherrschenden Voraussetzung des lange unterbrochenen Verkehrs verfaßte, so auch nicht geschrieben haben wird. Der vierte Brief, von Heloise, ergibt wieder keine Anhaltspunkte für Vorhandensein einer echten Grundlage. Der fünfte Brief, von Abälard, nimmt aber wieder mit aller Bestimmtheit auf eine noch fortdauernde Wirksamkeit von ihm in St. Gildas Bezug. S. 101: Tuae vero prudentiae talentum quantas cotidie Domino referat usuras, quae multas Domino iam spirituales filias peperisti, me penitus sterili permanente et in filiis perditionis inaniter laborante! Auch die Ausführungen zwei Seiten vorher, S. 99, scheinen mir wärmer und sozusagen wirklicher geschrieben zu sein als die meisten Darlegungen des Briefwechsels sonst; hier können größere Teile eines echten Briefes, eines wirklichen einstigen Trostbriefes Abälards an Heloise vorliegen, nicht eines erdachten, wie es die meisten Briefe sonst sind.

Wie weit solche Unterlagen, besonders an echten Briefen, reichen, ist nicht festzustellen, es hat auch gar kein Interesse, danach

zu forschen. Es genügt, festgestellt zu haben, daß solche Unterlagen vorhanden gewesen sein müssen, daß sie gerade einzelne Unstimmigkeiten in dem Briefwechsel zu erklären geeignet sind und daß die ganze Annahme sehr gut zu der stilistisch und inhaltlich erwiesenen Verfasserschaft Abälards an dem Briefwechsel paßt.

Liest man nun die Briefe mit der neugewonnenen Erkenntnis, daß Abälard selbst sie alle geschrieben hat, so gibt das neue und doch vertiefte Einsicht in sein Wesen und seinen Charakter[1]). Von jeher[2]) hat man die H. C. als ein frühes Beispiel einer mittelalterlichen Selbstbiographie genannt und auf die darin sich aussprechende Fähigkeit der Selbstobjektivierung und Selbstdarstellung hingewiesen, die beachtenswert bleibt, auch wenn man an dem gezeichneten Bilde selbst viele Veränderungen und Verbesserungen vornehmen zu müssen meint. Der Gedanke gar, das eigene Leben und Schicksal, wie es mit dem einer zweiten Person verknüpft ist, in Briefen darzustellen, einen Ich-Roman in Briefen zu schreiben, ist wohl erst in viel späterer Zeit wieder gefaßt und ausgeführt worden. Und bei Abälard zeugt nicht nur der Gedanke, sondern auch die Ausführung von bemerkenswerten Fähigkeiten. Die Gestalt der Heloise als eines heroischen Charakters, die ihrem Gatten an moralischen Eigenschaften der Treue, des Mutes und der Geradheit offenbar weit überlegen gewesen ist, tritt selbst aus dieser seiner eigenen Zeichnung deutlich und fast plastisch greifbar hervor. Auch Abälards eigener Charakter ist, wenn auch idealisiert, doch nicht ganz verzeichnet[3]). Die Wandlung, die er in Wirklichkeit durchgemacht hat, von dem klaren Philosophen und siegesgewissen Dialektiker zu dem frömmelnden und Autoritäten suchenden Theologen, findet sich deutlich und mit Bewußtsein ausgesprochen, mehr noch tritt sie allerdings wohl ohne sein Wissen

[1]) Die vollständige psychologische Verwertung des gewonnenen kritischen Resultats würde besondere Ausführungen in neuem, eigenem Zusammenhange fordern; hier sei nur der Versuch gemacht, einige Hauptgesichtspunkte und Ansichten zu entwickeln.

[2]) Vgl. F. v. Bezold, Über die Anfänge der Selbstbiographie im Mittelalter. Rede, Erlangen 1893.

[3]) Man muß Abälard bei allen Einwänden im einzelnen doch auch eine große subjektive Wahrhaftigkeit und Aufrichtigkeit zuerkennen.

und Wollen hervor. Gleichviel, eine Fähigkeit der Gestaltung und Objektivierung wird man ihm nicht absprechen können.

Mag man dies als erfreulich und sympathisch an dem Briefwechsel loben, so ist doch des Unerfreulichen und Abstoßenden viel mehr. Mit welcher Eitelkeit legt der mehr als 50jährige Mann seiner Gattin Worte in den Mund, die den Eindruck schildern, den er in seiner Jugend nach seiner Meinung auf Frauen und Mädchen stets gemacht habe. Mit welcher unwürdigen Indiskretion behandelt er all sein und seiner Gattin Erleben, gibt er intimste Geheimnisse einer breiten Öffentlichkeit preis, vor die diese Dinge wahrlich nicht gehören. Wohl mag man betonen, daß auch ein objektiver, berechtigter Gedanke ihn geleitet hat, zu zeigen, wie Gottes Gnade und Güte ihn und seine Gattin nach schweren Irrungen und Erlebnissen doch endlich zum Heile geführt habe, wie vielleicht die von ihnen getragenen Schicksale als ein Vorbild und zur Warnung für andere Irrende dienen könnten. Aber im einzelnen sind doch die Grenzen des Taktes und der Diskretion weit überschritten, zumal unter den besonderen Umständen des vorliegenden Falles. Wie konnte Abälard, der Abt und Mönch, über sich und seine Gattin, die angesehene Äbtissin, dergleichen der Öffentlichkeit vorsetzen! Im ganzen hat ihn sicherlich bei Veröffentlichung der H. C. und des Briefwechsels mehr der Wunsch nach Reklame und Sensation[1]) als ein anderes Bestreben geleitet, er scheint jede andere Rücksicht in ihm erstickt zu haben. Das Bild des Menschen Abälard, der sich von jeher nur geringer Sympathien erfreut hat[2]), ist durch die neue Erkenntnis um einen der wenigst erfreulichen Züge bereichert worden.

---

[1]) S. M. Deutsch a. a. O. S. 44.

[2]) Vgl. zuletzt die Ausführungen und Erwägungen bei Grabmann, Geschichte der scholastischen Methode II, S. 168—175.

ZUR GESCHICHTE DER ÖFFENTLICHEN MEINUNG IM KÖNIGREICH BAYERN IM JAHRE 1813 BIS ZUM ABSCHLUSS DES VERTRAGES VON RIED.[1])

VON THEODOR BITTERAUF.

Wenn in den deutschen Befreiungskriegen bis zur Schlacht bei Leipzig das Volk überall voransteht, so erhebt sich die Frage, wie es in dieser Beziehung in den Staaten aussah, die erst später in die allgemeine Erhebung eingetreten sind. Mit der öffentlichen Meinung in dem führenden Rheinbundstaat, in Bayern, bis zum Abschluß des Rieder Vertrages sollen sich die folgenden Blätter befassen. Über die Politik der Regierung sind wir ja heute durch Doeberl besser unterrichtet; die Haltung des Kronprinzen Ludwig hat uns Heigel in einer ausgezeichneten Abhandlung gezeigt; und einzelne Stimmen hat S. Riezler in einer akademischen Rede gesammelt. Aber nicht um gelegentliche Meinungsäußerungen einzelner hervorragender Individuen handelt es sich im Grunde, sondern um das Fühlen der Massen, um die öffentliche Meinung im Sinne Wielands, als „eine Meinung, die bei einem ganzen Volke hauptsächlich unter denjenigen Klassen, die, wenn sie in Masse wirken, das Übergewicht machten, nach und nach Wurzel gefaßt und dergestalt überhand genommen hat, daß man ihr allenthalben begegnet; eine Meinung, die sich unvermerkt der meisten Köpfe bemächtigt hat und auch in den Fällen, wo sie noch nicht laut zu werden wagt, doch gleich einem Bienenstocke, der in kurzem schwärmen wird, sich durch ein dumpfes, immer stärker werdendes Gemurmel ankündigt".

Aus praktischen Gründen, schon weil diese Länder einem anderen Kulturkreise angehören, sind die besonderen Verhältnisse in

---

[1]) Diese Abhandlung ist die erweiterte Fassung eines Vortrages, den ich am 10. September 1912 in der Hauptversammlung des Gesamtvereins der deutschen Geschichts- und Altertums-Vereine in Würzburg gehalten habe.

Tirol und Vorarlberg hierbei unberücksichtigt gelassen; aber in dem heutigen rechtsrheinischen Bayern, also in Altbayern, Schwaben und Franken, will ich der öffentlichen Meinung nachgehen und zeigen, wie sie wirklich gewesen ist. Dabei wird es freilich nötig sein, manchmal über das Jahr 1813 zurückzugreifen; und wenn es sich auch empfiehlt, in das Detail hinabzusteigen, so soll doch zugleich versucht werden, allgemeine Richtlinien zu ziehen.

Die Zeitungen, die heute die vorzüglichsten Organe der Volksmeinung geworden sind, können dabei so gut wie ganz unberücksichtigt bleiben wegen der auf ihnen lastenden Zensur. Nach dem Edikt vom 6. September 1799, welches sich die Aufgabe setzte, jede Ausschweifung zu verhindern, „ohne der vernünftigen Freiheit zu enge Grenzen zu ziehen", sollte fortan keine neue Zeitung, kein periodisches Blatt politischen Inhalts ohne die ausdrückliche Genehmigung des Kurfürsten mehr gedruckt werden; der erste Abdruck jeder Nummer mußte vor der Ausgabe an das Publikum in München dem vom Ministerium des Äußeren unmittelbar ernannten Zensor, in den Provinzen „einem einsichtsvollen, bescheidenen und sprachenkundigen Mann", den der Leiter der dortigen Regierung aufgestellt hatte, vorgelegt werden. Alle offiziellen Aktenstücke sollten die Zensur jederzeit frei passieren, auffallende und nicht genügend verbürgte Nachrichten nur mit Quellenangabe angezeigt werden. Außerdem waren die Redakteure angewiesen, nur die Tatsachen, „so viel als möglich einfach und ohne alle Bemerkungen und Raisonnements", zu erzählen, vor allem aber „alles unanständigen Schimpfens und aller harten Ausdrücke gegen die allerhöchsten Höfe und alle bestehenden Regierungen auf das sorgfältigste" sich zu enthalten. Für die Formulierung des letzten Satzes war schon damals die Rücksicht auf Frankreich, mit dem man sich in keinen Meinungskrieg einlassen wollte, und auf die eigene Landesverfassung maßgebend. Aber schon vor der Rheinbundszeit hatte man wiederholt Anlaß, die Bestimmungen über die politische Zensur in Erinnerung zu bringen, und im Jahre 1808, auf die Vorstellungen des bayerischen Gesandten in der Schweiz über einen Aufsatz der Allgemeinen Zeitung, trat eine weitere Verschärfung ein: fortan sollten nur noch Artikel aus offiziellen Zeitungen oder sol-

chen, die mit Zensur erschienen, mit jedesmaliger Quellenangabe abgedruckt und keine gewagten Nachrichten mehr durchgelassen werden. Mit Recht hat damals Stegmann, der Redakteur der Allgemeinen Zeitung, in einer Eingabe an das Generalkommissariat in Ulm sich sofort über diese ganz unzulängliche und unausführbare Maßregel beklagt, deren buchstäbliche Befolgung einer Unterdrükkung oder Landesverweisung seines Instituts gleichgekommen wäre. Denn gerade auf den Originalaufsätzen wissenschaftlichen oder wirtschaftlichen Inhaltes und auf den brieflichen Neuigkeiten, die es brachte, beruhte die Bedeutung seines Blattes. „Der Allgemeinen Zeitung diese eigenen Aufsätze und Nachrichten untersagen", schreibt er, „heißt sie in die Kategorie der zahlreichen in und außer Bayern wie Pilze aufschießenden und verschwindenden Unternehmungen, welche aus 6 Blättern das siebente zusammenschreiben, mit Gewalt herabziehen wollen; es heißt, ihr alles das rauben, worauf bis jetzt ihr Wert und ihr Absatz beruhte; mit einem Worte, es heißt ihr den Todesstoß geben, welches doch, wie ich mir schmeichele, nicht in der Absicht der Regierung liegt." Und wirklich wurde zugunsten der Allgemeinen Zeitung ein Ausnahmezustand geschaffen, „sofern unser Generalkommissär, dem wir die Zensur dieser Zeitung speziell auftragen, nichts Gewagtes oder Anstößiges dabei findet"; aber auch andere Zeitungsschreiber wurden vorstellig, so G. A. von Schaden, der Eigentümer des Correspondenten von und für Deutschland, Professor Brandmüller, der Herausgeber der Moyschen Zeitung in Augsburg, und da die Zensoren selbst sich nicht an die letzte Verordnung hielten, mußte sie schon am 1. November 1808 erneuert werden. Aber die jetzige Fassung war nicht besser als die alte, sie führte nur weitere Diskussionen zwischen der Regierung, den Redakteuren und Zensoren herauf, an denen sich diesmal unter anderen Georg Wilhelm Hegel, der Redakteur der Bamberger Zeitung, beteiligte. Im allgemeinen wich die Regierung wenigstens vor den größeren Blättern schrittweise zurück, bis Napoleon gegen einen unter der Rubrik Preußen in der Allgemeinen Zeitung vom 4. August 1810 eingerückten Aufsatz durch seinen Gesandten, den Grafen Narbonne, Einspruch erheben ließ. Nun gab es für Zensor und Redakteur den schärfsten Verweis; die Zeitung

mußte den Artikel als durchaus falsch und unbegründet widerrufen und sollte in Zukunft nicht anders behandelt werden als die übrigen Blätter. Trotzdem ist die Zensur in der Rheinbundszeit in Bayern viel milder gehandhabt worden als nachher im ersten Jahrzehnt unter dem Deutschen Bunde. Schon finanzielle Erwägungen legten gewisse Rücksichten nahe; brachte doch die Allgemeine Zeitung schon im Jahre 1808 in Ulm jährlich 40000 Gulden in Umlauf; an dem Absatz des Correspondenten in Nürnberg, der außerdem noch 1200 Gulden an den Staat entrichtete, verdiente das königliche Postärar jährlich über 4600 Gulden. Da im letzten Grunde dem subjektiven Ermessen des Zensors ein weiter Spielraum gelassen war, konnte von einer gleichförmigen Durchführung der königlichen Verordnungen niemals die Rede sein; freilich an eine rasche, wahrheitsgetreue Berichterstattung über die Kriegsereignisse von 1812 und 1813 war unter den gegebenen Verhältnissen nicht zu denken. Schon seit 1811 waren alle Mitteilungen über die Bewegung der französischen und königlichen Truppen strengstens verboten, und noch im Juli 1812 wurde verlangt, über die Kriegsbegebenheiten jederzeit erst die offiziellen Bekanntmachungen abzuwarten. Wenn diese zu lange ausblieben, suchte man sich wohl mit den russischen Bulletins zu helfen; aber es wirft ein grelles Schlaglicht auf die zunehmende Ängstlichkeit der Zensur, wenn noch Ende Oktober 1812 Stegmann die Erlaubnis zum Einrücken der russischen Berichte über die Einnahme von Moskau, die schon in der Lemberger Zeitung und im Österreichischen Beobachter gestanden hatten, nicht erlangen konnte.

Während man so die eigene Publizistik im Zaume zu halten bestrebt war, suchte man fremde Blätter in kritischen Zeiten auf den Postämtern zu unterdrücken, was freilich nicht immer ruhig hingenommen wurde und tatsächlich wenig Erfolg hatte. So beschwerte sich nach der Besetzung Berlins durch die Russen das Appellationsgericht des Mainkreises in Bamberg am 31. März 1813 bei dem dortigen Postamt über das Ausbleiben der Berliner Zeitungen seit dem 4. März, mit der Begründung, daß ihm diese unentbehrlich seien wegen der am Gerichtsort deponierten preußischen Staatspapiere. Dem Postamt war es ein leichtes, sich zu rechtfertigen, da man die

Behebung des Übelstandes Seiner Majestät dem Kaiser von Frankreich überlassen müsse; die Richter aber erhielten wegen ihrer unziemlichen Sprache gegen eine ihnen nicht unterstehende Behörde von München aus eine Rüge und die Auflage, sofort einzuberichten, worin die Nachteile bestünden, die vermeintlich den bei den Gerichten hinterlegten königlich preußischen Staatspapieren durch den Nichtempfang des Zeitungsblattes erwachsen könnten. Als im Herbst 1813 der Buchbinder und Strohhutfabrikant Erich in Regensburg mit einem Exemplar des bei der Post unterdrückten Extrablattes zur Wiener Zeitung betreten wurde, gab er an, es auf der steinernen Brücke gefunden zu haben; das war sicher so erlogen, bemerkt dazu der Generalkommissär Lodron, wie wenn der Dieb sagt, die Mutter Gottes habe ihm das silberne Halsgehänge selbst gegeben. Unter der bäuerlichen Bevölkerung Schwabens, Altbayerns und Tirols war namentlich der in St. Gallen erscheinende „Erzähler“ mit seiner franzosenfeindlichen Tendenz weit verbreitet. Während heimische Flugschriften erst nach dem Rieder Vertrage wieder zum Druck befördert werden durften, kamen aus Sachsen und Böhmen Pasquille und Schmähschriften gegen Napoleon haufenweise über die Grenze, die dann ebenso wie die Proklamationen Wittgensteins, der Kalischer Aufruf Kutusows, das Edikt über die Aufhebung der Kontinentalsperre d. d. Breslau, 10. März und andere Kundgebungen namentlich handschriftlich verbreitet wurden. So wurden schon im Februar 1813 in Hof beschlagnahmt die Epistel: Jesus wird vom Teufel versucht, Matthäus im 4. Kapitel (da ward Napoleon im Geist nach Rußland geführt usw.), Napoleon der Spieler, Gedichte wie:

Es lebe weit und breit
Der Russen Tapferkeit,
Gott sende Glück und Heil
Auf Alexander Teil usw.

oder:

Als er geboren ward,
Der schrecklichste der Geister,
Trat Satanas zurück
Und sprach: Der ist mein Meister.

oder:

Es flogen die Adler stolz über den Rhein
Bis tief in die russischen Wälder hinein,
Da rauften die Uhus ihr buntes Gefieder
Und schickten sie nackend nach Hause wieder.
Da sangen die übrigen Vögel all:
Hochmut kömmt immer vor dem Fall.

Der österreichische Ursprung ist klar bei dem Witzwort:

Josef, steig herunter und regiere,
Franz, steig herauf und paradiere.

Auch der Rheinbund wird schon mitgenommen:

Deutschland zerstückelt in kraftlose Massen,
Fürsten erniedrigt zu gallischen Bassen,
Conscriptionen, Soldaten die Fülle,
Codex, Préfecte und eiserner Wille,
Darbende Städte, gestieg'ne Prozente,
Handel vernichtet und müssige Hände,
Schwankendes Eigentum, Bettler und Diebe,
Mangel an Treue und Vaterlandsliebe,
Niedrige Sitten und höhere Steuern,
Schwindler, die ewig von Völkerrecht leiern,
Knechtschaft, die edle Gemüter empört,
Gallische Weisheit, die Deutsche betört,
Das sind des Rheinbunds glänzende Früchte,
Fluch seinem Stifter im Gottes-Gerichte.

Die meisten dieser Stücke, durch mehrfaches Abschreiben auf ihrer Wanderung im einzelnen entstellt[1]), fanden sich auch bei dem Spitalpfründner Pfeifer in Kempten, der bis zum April 1813 mit ihnen und den russischen Proklamationen, die er kopierte, einen schwunghaften Handel getrieben hatte; er wurde dafür 14 Tage in

[1]) So ist aus der oben angeführten „Epistel" ein „Evangelium" geworden: Napoleon wird vom Teufel versucht. Evangelium: Es ward Napoleon vom Geist in die Wüste geführt, auf daß er vom Teufel versucht würde. Und da er von Moskau aus nach Wilna 40 Tage und Nächte gefastet hatte, hungerte es ihn usw. Die Stücke sind wohl sämtlich schon im nächsten Jahre in Druck nachzuweisen, weshalb ich nicht näher auf sie eingehe. Die Schrift von Scheible, Volkswitz der Deutschen, war mir nicht zugänglich; man vgl. aber auch die 1814 ohne Ortsangabe erschienene Broschüre: „Wenig und Viel oder Kurze Wahrheiten für Napoleon" mit dem Motto: „Wer Wahrheit nicht sagen darf, der ist nicht frei — und frei ist der Deutsche."

Arrest genommen. Außer kleineren Pamphleten, wie „Die Beerdigung Napoleons", „Napoleons Ankunft", „Der Wanderer und der Preuß", „Napoleon und das Echo", wurde bei ihm ein Gedicht von 24 Strophen beschlagnahmt, das beginnt mit den Worten:

Laß vom Blutvergießen, Menschenmörder, endlich ab, Du Tiger wilder Art,
Welches Scheusal ist aus Dir [ge] worden, stolzer Weltbestürmer, B — n.

Auch seltenere Stücke, wie das Schreiben eines Offiziers, Marienburg, den 27. XII. 1812, waren ihm bekannt. In Nürnberg wurde schon im Januar 1813 der Rösselwirt Rab, der das Abschreiben einer von einem Fremden verbreiteten „angeblichen"[1]) russischen Proklamation gestattet hatte, ohne der Polizei Mitteilung zu machen, zu 24stündigem Arrest verurteilt; zwei Schullehrer, die in den Fall verwickelt waren, kamen mit einem Verweis davon. Diese Maßregelungen sollen solchen Eindruck hervorgerufen haben, daß die Aufrufe nicht mehr in der Stadt, wohl aber in Fürth und in Erlangen zirkulierten. Aber noch im Mai wurde der Kaufmann Bittner in Nürnberg vier Wochen eingesperrt, weil er, ohne seine Quelle nennen zu können, an drei Stadttoren vor der Wache in Gegenwart von Polizeibeamten die Schlacht bei Lützen als Sieg der Verbündeten hingestellt hatte. In allen anderen Fällen, bemerkt der Lokalkommissär dazu, war die Entdeckung nicht möglich, da die Anwesenheit der Polizeikommissare die Räsonneurs zum Schweigen brachte. Noch schwieriger lagen die Verhältnisse an den Grenzen, wenn z. B. preußische Kavalleristen und Kosaken in der Gegend von Hof den Kalischer Aufruf und ähnliche Kundgebungen an die Bäume hefteten oder massenweise in die nächsten Dörfer verbreiteten.

Einen politischen Charakter tragen aber auch viele Privatbriefe der Zeit. So plaudert z. B. ein rechtschaffener, unbescholtener und ruhiger Nürnberger Bürger und Hausbesitzer, Inhaber einer kleinen Dosenfabrik, in einem Brief an den Pfarrer Reiter in Rittersbach, Lg. Pleinfeld, recht artig, aber etwas demokratisch über die Welt-

[1]) In München hat man die Aufrufe eine Zeitlang für unecht, als Machwerke eines norddeutschen Gelehrten, eines russisch und preußisch gesinnten Proselyten, zu erklären versucht.

begebenheiten.[1]) Ein anderer Nürnberger, Johann Leonhard Schrag, der Gründer eines noch heute blühenden Verlags, sendet an seinen Lehrherrn, den Universitätsbuchhändler Krüll in Landshut, einmal einen Brief mit militärischen Nachrichten, „nebst einer wichtigen politischen Beilage“, die Auszüge aus der Prager Zeitung und anderes enthielt. Dem Handlungskommis Philipp Schönfeld aus Augsburg, in Kondition bei dem Handlungshause Reichel und Cie. in Leipzig, wird von dort während eines Urlaubs, den er in seiner Vaterstadt verbringt, der „Rückzug der Franzosen aus Moskau im Jahre 1812“ zugestellt, angeblich ein Werk des russischen Kollegienrates Kotzebue, das mit den Versen schließt:

Stolz wie ein Adler flog er aus,
Und ganz gerupft kam er nach Haus.
Hoch flog bisher Napoleon,
Flog mit Intriguen auf den Thron.
Gerupft durch Rußlands Heer,
Kriecht er und fliegt nicht mehr,
Doch prahlen wird er immerhin
Und lügen keck durch Bulletins.

Wirklich bedeutend auch in politischem Sinne müssen zum Teil die Handelskorrespondenzen der Nürnberger Firmen gewesen sein, deren Nachrichten von den Beamten oft zur Information ihrer eigenen Regierung weitergegeben wurden. Ähnlich steht es in Augsburg, wo namentlich der Bankier Süßkind die politische Seite seines Briefverkehrs stark betonte. Schon im Herbste 1812 klagt er selbst, daß seine Briefe, die aus der Schweiz kämen, von ge-

[1]) Nürnberg, 22. Jänner 1813. Er erzählt zunächst das Attentat gegen den König von Württemberg: kurz, man wollte einem so edlen Fürsten und schweren Herrn eine kleine Explosion machen, das wenige hätte ihn ja nicht einmal gehoben. . . . Es ist jetzt eine schröckliche Zeit. Es sind, solange die Welt stehet, nur zwei Könige geboren worden, unser Heiland in Bethlehem und der König von Rom in Paris. Ersterer mußte durch Kreuzigung und dergleichen Schmach Hohn und Trübsalen viel erdulden; das wurde dem himmlischen König. Wie wird es dem weltlichen gehen, wenn nur das Kreuzigen nicht mehr Mode wird. Ich habe die Ehre, den jungen Herrn nicht zu kennen, ich würde Mitleiden mit ihm haben müssen. Die Kosaken-Pulks sind grimmig und schonen auch dieses einzigen Erdenkönigs nicht. Wenn nur der sieggewohnte Napoleon seine Kohorten nicht zu spät bringt, um den noch zu befürchtenden Übeln vorzubeugen.

heimen Söldlingen, denen sein Haus vom Ministerium aufgetragen sei, meist geöffnet würden; „vielleicht nähern sich die Zeiten bald", fügt er hinzu, „daß man wieder vorteilhafter schreiben kann, welches dann mit Vergnügen von mir geschehen wird". Noch im September 1813 wird den Augsburger Kaufleuten vorgeworfen, daß sie bei dem Stocken des Kommerzes einen einträglichen Handel mit schlechten Nachrichten trieben. Die Handelskorrespondenz eines einzigen Kaufhauses in Kempten erstreckte sich nicht nur nach Italien, sondern auch in den Norden; es unterhielt wegen des Pelzwarenhandels Beziehungen zu Rußland, und darüber hinaus mit England. Bei der Gefährlichkeit dieses Nachrichtendienstes — enthält doch z. B. schon im Mai 1812 ein solcher Brief aus Italien die Drohung: die rundgeschliffenen Messer und Degen seien bereits gespitzt, um für die alte Religion und Verfassung gebraucht zu werden — gingen die Expeditionen oft unter unbekanntem Namen vor sich. Häufig verband man ein harmloses Schreiben mit einem zweiten, das die betreffenden Nachrichten enthielt; so sandte z. B. ein Neuburger Polizeiaktuar zwei Briefe eines Kooperators in München an einen geistlichen Rat in Neuburg ein, die er bei einem verhafteten Hufschmied gefunden hatte: „Nicht durch die Post," schreibt er an Montgelas, „durch vertraute Gelegenheit läuft ihre Korrespondenz. Mit dem geheimen Brief läuft zugleich ein ostensibler ohne Bedeutung, um im Falle eines Verdachtes oder bei eintretender Untersuchung mit frömmelnder Freimütigkeit beweisen zu können, daß man nur eine freundschaftliche Korrespondenz geführt habe." Übrigens sind bei der Verbreitung politischer Nachrichten auch Juden, Leder- und Viehhändler, überhaupt Leute, die ihr Gewerbe im Umherziehen ausübten, stark beteiligt gewesen. Nicht selten findet sich eine Bildersprache[1]), indem man z. B. von Geldübersendung und Schuldeintreibung sprach. Ein Münchener Möbelfabrikant Hiltl[2])

[1]) Dagegen ist mir kein einziger Fall aus Bayern zur Kenntnis gekommen, in dem die namentlich im Norden so beliebten Vexiertinten Anwendung gefunden hätten.

[2]) Über ihn siehe die Schrift: Erkenntniß des Ober-Apellations-Gerichtes des Königreichs Baiern in der Untersuchungssache gegen Gabriel Ruff, Kottonfabrikanten in Dornbirn, und J. G. Hiltl, Bürger und Meubelsfabrikanten in München usw. von obigem Johann Georg Hiltl, München 1814.

unterhielt mit Vorarlberg eine politische Korrespondenz unter den verabredeten Ausdrücken eines Handelsgeschäftes mit Leinwand.

Die wertvollsten Aufschlüsse bieten heute die Berichte der Verwaltungsbeamten, die Akten der geheimen Polizei und, soweit sie nicht auf bloß vorübergehenden oberflächlichen Beobachtungen sich aufbauen, die Depeschen der fremden Gesandten. Um auch diese Quellen noch zu kontrollieren, empfiehlt es sich, auf die Stimmung in Bayern vor und nach 1813 einen Blick zu werfen. Ich wähle dazu zunächst die erste Jahresfeier der Schlacht bei Leipzig am 18. Oktober 1814. Was anläßlich des von dem patriotischen Kronprinzen in Salzburg veranstalteten Festes der dortige Generalkommissar Graf Preysing berichtet: „Von Fackelzügen, Musikchören, Hymnen im Freien, Bergpredigten, Prozessionen, Wodansfeuern auf den Berggipfeln und ähnlichen die Spuren des norddeutschen Einflusses tragenden Festlichkeiten war hier nichts zu schauen", trifft für ganz Altbayern zu. Als diese Gleichgültigkeit in der Presse gerügt wurde[1]), ward nur an einer Stelle, und zwar bezeichnenderweise in Wien, der Versuch gemacht, durch die Zuschrift eines Landsmannes an die „Allgemeine Zeitung", die aber von der Zensur wieder gestrichen wurde, die angegriffene „Nationalehre" wiederherzustellen: „Tief fühlt der Bayer, aber Geräusch liegt nicht in seiner Art".[2]) Dagegen wurden in Augsburg, Nürnberg, Ansbach, Bamberg, Bayreuth und in einer ganzen Reihe kleinerer Orte von Leuten aus allen Ständen erhebende Feiern veranstaltet. In Nürnberg war — abgesehen von der offiziellen Feier — auf der Insel Schütt eine Strohpuppe, Napoleon in voller Uniform darstellend, aufgehängt, die am Abend trotz des polizeilichen Verbotes von den Rotschmieden auf den Judenbühl gebracht und unter allgemeinem Hurra dem Flammentode überliefert wurde. Ein kolorierter Stich in der Art der Campeschen Bilder mit der Umschrift: „Bonoparts (!) Verbrennung oder der 18. Oktober 1814" zeigt den Kaiser „im Feuer am Pfahl", die Zuschauer und das weinende

[1]) Vgl. Allgemeine Zeitung 30. und 31. Januar 1815.

[2]) Die Entgegnung wird übrigens durch die amtlichen Berichte Lügen gestraft. Nur über Regensburg und Amberg liegen solche nicht vor.

Bonapartesche Gesinde. Von Ansbach erzählt die Behörde, obwohl dort fast alle Bewohner des ganzen Kreises in der Nacht vom 18. auf den 19. Oktober auf den Beinen gewesen seien, sei nicht der geringste Exzeß vorgefallen; dagegen beschwerte sich Feuchtwangen über das Verbot der beabsichtigten Reunion durch das Landgericht. Im Würzburgischen wurde durch die Entwendung von Pfählen aus den umliegenden Weinbergen zur Speisung der Scheiterhaufen ein bedeutender Schaden verursacht. Ein fränkischer Edelmann, der Freiherr von Truchseß auf der Bettenburg, wo Friedrich Rückert seine geharnischten Sonette dichtete, hatte in seiner Freude, „daß so vieles Hochgefühl in unserem deutschen Frankenlande war", seine Hintersassen am Abend des 18. Oktober auf die Höhe des Hüttenberges beschieden, alle mit einem Scheit Holz, damit jeder einzelne seinen Anteil nehme an der Feier, und als der Holzstoß aufflammte und der Pfarrer den Landleuten die Bedeutung des Feuers dargelegt hatte, hielt der Baron eine zündende Ansprache, in der er unter anderem betonte, sein Name sei ihm nun noch lieber denn sonst, weil vier seiner Namensvettern beim Ausbruch dieses heiligen Befreiungskrieges zum deutschen Schwert gegriffen hätten.

Ein ähnliches Verhältnis würde sich nun ergeben bei einer Analyse der Stimmung im Jahre 1809, wo das Herannahen der Österreicher eine freiere Sprache ermöglichte. Belauschen wir z. B. eine Gesellschaft, die sich an einem Dienstag, zwei Tage nach dem Einmarsch der österreichischen Truppen (16. April 1809), in München im Glasgarten vor dem Angertore zusammenfand. Da saßen im Saale der Buchhändler E. A. Fleischmann mit seiner Frau, ein Münchener Bürger, aber aus Meiningen gebürtig, der Ladendiener der Scharrerschen, vormals Seidlschen Buchhandlung Chr. Gg. Jasper von Berg(en) auf der Insel Rügen, der Buchhalter des Fleischmann Karl Loeffler aus Mannheim, der Schriftsetzer Joh. Gottfr. Prüffer aus Neustadt an der Orla mit seiner Schwester und ein Drahtzieher von der Voglschen Gold- und Silberdrahtfabrik, als von einem Besuch des österreichischen Lagers der Hoftrompeter Joh. Nep. Limprunn, der Vergolder Eisenbarth und die Setzer der Hübschmannschen Buchdruckerei Seb. Sedlmaier aus München

und August Rumann aus Göttingen ebendahin kamen. Die beiden letztgenannten hatten schon unterwegs das Aussehen der österreichischen Truppen gerühmt und sie als Retter der Deutschen gepriesen. Als sie das Gespräch fortsetzten, warf Fleischmann ein, er habe sich selbst überzeugt, welche Kerntruppen Österreich habe; dabei nahm er die Proklamation des Erzherzogs Karl an die Deutschen aus der Tasche und reichte sie dem Buchhalter Löffler zum Vorlesen. Schon während des Vortrags interpretierte man Zeile für Zeile, man rühmte die Schönheit der Sprache, die Kraft der Ausdrücke, und als Löffler geendet, meinte Sedlmaier, eine solche Proklamation könne nur Erzherzog Karl verfassen; dieser sei imstande, die deutsche Nation zu retten; aber ein (neugebackener[1])) König, der noch keine Krone auf seinem Haupt gehabt habe, könne dieses nicht. Als er aber in diesem Ton fortfuhr und den Kaiser Franz einen papiernen Franzl, Lipperl, Patscherl und alle Deutschen elende Tropfen schalt, wurde ihm das von Rumann verwiesen, da nach seinen Grundsätzen die Majestät der Souveräne dem ruhigen Bürger unter allen Umständen heilig bleiben müsse, und weil die verschiedenen Volksstämme Deutschlands zusammengenommen jeder Parallele mit allen übrigen zivilisierten Völkern Europas mit Stolz entgegensehen könnten. Hierauf trank man Gesundheit auf den Kaiser Franz, Erzherzog Karl, „den einzigen Retter der deutschen Nation, und alle deutschen Brüder". Limprunn und Eisenbarth, die nicht mittrinken wollten, wurden von den übrigen „beschnarcht", und nach dem Grunde ihrer Weigerung gefragt, erwiderten sie, sie tränken nur auf ihren König. Als sie dann auf Max Josef und den Kronprinzen anstießen, meinte die Fleischmannsche Gesellschaft ganz kalt: „Sie sollen auch leben". Man sprach über die Rettung der deutschen Nation durch die Österreicher, über die Befreiung von den Franzosen, „den Räubern"; ihr „Hauptmann" Napoleon, der das alte Kaiserhaus stürzen wollte, werde dieses Mal geschlagen; ja, Fleischmann rühmte sich, er werde der erste sein, dem Erzherzog Karl die Zügel zu küssen, wenn er in die Stadt einreite. Da Eisenbarth behauptete, er wäre kein Deutscher, erwiderte man ihm, Erzherzog Karl sei auch ein

[1]) Dieser Ausdruck ist im Verhör nicht mehrfach zu belegen.

Deutscher, und Napoleon selbst schätze ihn. So wurde die Stimmung immer erregter, man jubelte und sang und hatte einer Gesellschaft, die sich am Nebentische niedergelassen hatte, gar keine Beachtung geschenkt. Es waren der Goldschmiedgeselle Konrad Häußner mit seinem Bruder und einem Kollegen und zwei Frauenzimmer, Therese Holzer und Walburga Baumann. Als hier die Gesundheit des Königs und des Kronprinzen ausgebracht wurde, ward es an dem Fleischmannschen Tisch erst ganz stille; aber als die anderen auch auf Napoleon und die französische Armee tranken, ertönten die Rufe: Untergehen, verderben; ja, Jasper, den Häußner wegen seiner Sprache für einen Engländer hielt, trat an den Goldschmiedgesellen heran und stellte ihn zur Rede, warum er auf die Franzosen trinke, von denen er doch gewiß keine einzige solide Handlung angeben könne. Im Nebenzimmer tagte gleichzeitig ein Stammtisch, der durch den Bruder der Wirtin wiederholt um Ruhe „in diesen schlechten Zeiten" bitten ließ. Da fuhr Fleischmann von seinem Sitze empor: „Was, schlechte Zeiten? Gute Zeiten sind es, weil die Österreicher da sind."

Wir sind über diese Vorgänge einwandfrei unterrichtet durch eine gerichtliche Untersuchung gegen den Fleischmannschen Kreis, die infolge einer Eingabe der erwähnten Stammtischgesellschaft an den König vom 30. Juni 1809 eingeleitet wurde; sie hatte im Vertrauen auf „den unbescholtenen Ruf in der Befolgung jeder Bürgerpflicht und des reinsten Patriotismus" ihre siebzehn Mitglieder gegen den „Vorwurf unanständiger antipatriotischer, ja selbst tumultuarischer Äußerungen" in Schutz genommen und um ein legales Zeugnis gebeten, „damit wir jederzeit vor König und Vaterland als diejenigen Männer dastehen, welche wir jederzeit waren".[1])

[1]) Der Stammtisch setzte sich zusammen aus einem k. Rat, einem Stadtgerichtsassessor, einem Wechsel- und Merkantilgerichtsassessor, einem Inspektor der k. Cotton-Manufaktur, einem Legationssekretär, einem Dessinateur bei der Forst-Deputation, einem Lehrer der protestantischen Schule, dem Weinwirt Huber, zwei Buchhaltern und mehreren Handelsleuten. Ein Mitglied, der Buchhalter der Porzellanniederlage Spannberger, ein gebürtiger Tiroler, der während der Besetzung Münchens durch die

Die Fleischmannsche Gesellschaft war zweifellos schon im Glasgarten betrunken[1]); aber die Verteilung der Rollen ist doch typisch für das Jahr Neun und für die Folgezeit. Man vergleiche nur die Schilderungen der Allgemeinen Zeitung über das Verhalten der Österreicher in Bayern (z. B. in der Nummer 281 v. 8. Oktober 1809) oder die Verse eines jungen bayerischen Dichters, aus Karl

---

Österreicher verreist war, muß sich aber doch unvorsichtige Äußerungen gegen die Franzosen erlaubt haben, wenn auch die gehässigen Denunziationen, die nachher gegen ihn gerichtet wurden, schließlich in nichts zerfielen. — Nach dem Urteil des Appellationsgerichts des Isarkreises und des Oberappellationsgerichts vom 29. März und 30. April 1811 wurden Jasper und Rumann aus Bayern ausgewiesen, Fleischmann und Sedlmaier unter genaue Polizeiaufsicht gestellt. Jasper, der vor dem Anmarsch der Franzosen München verlassen hatte, war eine Zeitlang Diurnist bei der Finanzdirektion in Burghausen und dann bei dem Buchbinder Heigl in Straubing in Stellung; seine von ihm getrennt lebende Frau genoß in München Armenunterstützung, und da er zur Zeit seiner Verurteilung erkrankt war, erhielt er noch ein Reisegeld von 60 Gulden. Rumann, der angegeben hatte, sich über Salzburg nach Konstantinopel zu begeben, gelangte später in Wien in der Gebhardschen Buchhandlung zu einem gewissen Wohlstand; im Jahre 1815, als er bei seinem Freunde Fleischmann in München Aufenthalt nahm, um die Lithographie zu erlernen, besuchte er den Polizeidirektor von Stetten, der einen sehr günstigen Eindruck von ihm empfing, abgesehen von dem „respektablen Schnurrbart", der nach der Ansicht des Beamten sich mit dem Faktor einer großen Buchdruckerei nicht zusammenreimen ließ. Wenn übrigens Rumann sich bei dieser Gelegenheit für die humane Behandlung bedankte, die ihm 1809 zuteil geworden sei und die er bis zur letzten Stunde seines Lebens nicht vergessen werde, so war das nicht unangebracht. Denn die bayerischen Richter hatten selbst Milderungsgründe geltend gemacht, so daß der König am 15. August 1811 eine Rüge aussprach: „Wir erwarten, daß Unsere Gerichtshöfe künftig in Behandlung und Beurteilung von Staatsverbrechen die gesetzlich vorgeschriebene Strenge anwenden und Uns nicht durch unzweideutige Milde und allzu gelinde Bestrafung dergleichen Verbrechen eine Veranlassung geben werden, Unseren Polizeibehörden eine ausgedehntere Gewalt einzuräumen."

[1]) Sie begab sich dann über den Anger, wo Fleischmann und Rumann den österreichischen Soldaten vor dem Feuerhaus unter Vivatrufen auf Kaiser Franz und die Österreicher umarmten, in das Wirtshaus zum Haarbuderer in der Sendlingergasse. Dort wurden fünf ungarische Soldaten, die hier in Quartier lagen, mit Wein regaliert; auf ihr Verlangen erhielten sie ungarischen Wein, die Umarmungen und Hochrufe auf die Retter der Deutschen nahmen ihren Fortgang. Das Gelage endigte im Hause Fleischmanns, wo wieder Wein aus dem Keller geholt wurde.

Rottmanners „Frühlingsblumen", in der „Münchener politischen Zeitung" vom 21. November 1809:

Sagt mir, was ist doch die Teutschheit, die jetzt so schmäht und sich klaget,
Bald mit Luthertum prahlt, bald mit hellenischem Geist;
Immer posaunt, was sie war, nichts ist, und werden auch nichts will,
Zwietracht, blöden Beginns, weckt in dem eigenen Volk!
Sagt mir, was ist sie, die eitle, hohlherzige, seelenberaubte,
Jene Teutschheit, mein Freund! welche die Teutschheit verdarb?

Auch 1812/13 sind in den Lokalen in München, in denen sich die größten Räsonneurs zusammenfanden, im Café Scherer, einem Café bei der Frauenkirche, gegenüber dem goldenen Kreuz, wo die Harmonie im zweiten Stockwerk tagte, und bei dem Traiteur Grodmange am Karlstor, die gefährlichsten Leute Fremde gewesen: ein Schweizer Tschudi, früher von England besoldet, und sein Bruder, zwei Franzosen, früher bei der Condéschen Armee, dann allerdings zwei Referendare und ein Oberst. In München lebten überhaupt viele Emigranten, und überall wimmelten die Gasthöfe und Landstraßen von angeblichen oder wirklichen Spionen, die mit ihren Erzählungen auch Einfluß auf die Einheimischen übten. Der Raum verbietet es, näher einzugehen auf diese Elemente: teils Abenteurer und Glücksritter, die eine politische Mission vorschützten, um ihrer Person ein besseres Relief zu geben, teils ernsthafte und hochbegabte Leute, die das Elend des Krieges oder der wirtschaftliche Druck der französischen Regierung im Frieden an den Bettelstab gebracht hatte und ihr persönlicher Haß zu besoldeten Berichterstattern einer fremden Macht werden ließ. Unter der Strenge des Paßzwanges, mit der man solchen fahrenden Leuten beikommen wollte, hatten auch harmlose Reisende zu leiden. So wurde im Jahre 1809 der Nürnberger Patrizier Christoph Karl Josef Ludwig Freiherr von Geuder, der sich nach dem Tode seiner ersten Gemahlin auf die Brautschau zu Verwandten nach Memmingen und Augsburg begeben hatte, in letzterer Stadt trotz der Vorstellungen seiner Familie und seiner Verwandten, des Oberförsters Freiherrn von Haller, des Freiherrn Christoph Gottlieb Sigmund von Holzschuher und des Kreisrates Baron Lochner, monatelang festgehalten, bloß weil er in Memmingen in einen Gasthof geraten war, den ein paar Tage vor ihm Tiroler Insurgentenchefs besucht hatten. Dem Theo-

logen Gottfried Friedrich Patzig aus Königsberg erwiderte Jean Paul im Sommer 1813 auf seine Klagen über die Schikanen, denen er auf seiner Reise durch das Land ausgesetzt war: in Bayern sei die Gehirnversteinerung zu Hause; sie hätten Mosis Tafeln, und was nicht darin stände, glaubten sie weder noch täten sie es. Übrigens verfuhr man in Württemberg z. B. noch viel strenger.

Die Brennpunkte nationaler Gesinnung für Altbayern bilden in der Zeit der Fremdherrschaft die Akademie der Wissenschaften in München und die Universität Landshut: die literarische Fehde gegen die „norddeutschen" Gelehrten hatte ihre Wurzel viel mehr in dem Brotneid einzelner Rivalen als in dem Stammespartikularismus; der Hauptrufer im Streit, Christoph Freiherr von Aretin, der Verfasser der résumés des manèges révolutionnaires de l'Autriche, die während des Krieges von 1809 im Moniteur erschienen waren, verkannte die Zeichen der Zeit so sehr, daß er noch Ende August 1813 in einem Briefe an den General Wrede aus seinem Haß gegen Österreich und seiner Denunziation des Tugendbundes für sich ein besonderes Verdienst ableitete. Man hat auch die Berufenen selbst wegen ihres gewiß nicht immer einwandfreien Benehmens mit Tadel überhäuft, aber der Hauptgrund für das Mißlingen des Experimentes lag in der fehlerhaften Organisation der Akademie; sie sollte nicht dem öffentlichen Unterricht, sondern der Aufklärung dienen, wenn die Regierung sie nötig hätte. Man erwartete wahre Wunder von den fremden Gelehrten, deren Leistungen die der heimischen Kräfte oft nicht übertrafen; die Mitglieder waren vom Staate fest besoldet, ohne daß ihre Gegenleistung genau umschrieben gewesen wäre, und die so aufgewandten Kosten brachten keinen greifbaren Gewinn. Dagegen gab es nach französischem Urteil wenige Universitäten in Deutschland, wo der Idealismus so große Fortschritte gemacht hatte wie in Landshut. Der Hofrat und Professor der Geschichte, der hier schon im Frühjahr 1813 den Satz prägte: Die Deutschen müssen herrschen, oder die Menschheit geht unter, ist doch wohl — trotz seines späteren Leugnens[1]) — Mannert

[1]) Auf die infolge Ersuchens des Ministeriums des Äußeren an den Senat der Universität gerichtete Requisition des Ministeriums des Innern gaben die in Betracht kommenden Professoren schriftliche Erklärungen

gewesen; übrigens stammte auch er nicht aus Altbayern; er war Protestant und Franke, aus Altorf gebürtig, und die erste wissenschaftliche Ausbildung hat ihm das altehrwürdige Gymnasium in Nürnberg gegeben.

Wer nicht zu diesen Kreisen[1]), Akademie und Universität, Fühlung hatte, wer nicht durch Berührung mit dem Auslande, und sei es auch nur Tirol, oder durch höhere geistige Ausbildung über das altbayerische Milieu hinausgehoben wurde, beharrte durchaus auf einem rein partikularistischen Standpunkt. Da war z. B. ein Mann von vorzüglichen Geistesgaben, ein gelernter Weber, der sich auf Reisen bedeutende technologische Kenntnisse erworben hatte, so daß er sich für einen technischen Chemiker und Professor ausgeben konnte, Antonius Hardt aus München. Er bekämpfte die Fremdherrschaft aus nationalen, wirtschaftlichen und historischen Gründen. Schon im April 1813 nahm er in dem Geigerschen Kaffeehaus in Kempten offen für die Russen und die „Herren Kosaken" Partei. Es verrät eine gute Orientierung — auch englische Zeitungen will er gelesen haben —, wenn er behauptet, Napoleon habe seine Rolle ausgespielt, seine Soldaten seien schwächliche Buben, die Schilderungen der französischen Macht Windbeuteleien. Ganz Norddeutschland sei bereits gegen die Franzosen im Aufstande, und

---

ab: Mannert, Millbiller, Siebenkees, Hellersberg und Ast. Ersterer schreibt: „Der abgeschmackte, uns zur Last gelegte Gedanke ist nie in meine Seele gekommen, konnte folglich auch nicht von mir ausgesprochen werden. Er hat nichts Gefährliches noch Verfängliches im Hinterhalte, gibt aber seines Unsinns wegen dem, der ihn äußern konnte, einen gerechten Anspruch auf das Tollhaus. . . . Wehe tut es mir, daß die erhabene und wohlwollende Regierung Männer, welche Höchstdieselbe durch Berufung zum historischen Lehrfache Ihres Zutrauens würdigte, einer ähnlichen Verwirrung vom Menschenverstande fähig halten kann; und dies auf die unbestimmte Angabe (:delatio:) eines Blaustrumpfes, der doch wohl öffentlich zum Beweise oder zur verdienten Züchtigung für ähnliche Verleumdungen sollte aufgestellt werden. . . . Meinen Anteil an dem uns gemeinschaftlich zugemessenen Verweise schicke ich mit Protest zurück." — Ich verdanke die Mitteilung des Aktes aus dem Münchener Universitätsarchiv, der diesen Protest enthält, Herrn Dr. K. A. von Müller.

[1]) Auch bei dem obengenannten Buchhändler Fleischmann sind z. B. Beziehungen zu dem Akademiepräsidenten Jakobi gegeben, die über den Rahmen eines bloßen Geschäftsverkehrs hinausgehen.

mit jedem Schritt, den die russische Armee vorwärts tue, vermehrten sich die Feinde Frankreichs. Jeder Deutsche sollte nach seiner Ansicht in den gegenwärtigen Zeiten sich der allgemeinen Sache annehmen, und wenn es diesmal versehen würde, so verdienten die Deutschen nichts anderes, als daß sie in der Normandie den Pflug ziehen müßten. Seine Zuhörer wußten freilich nicht, daß er selbst zwar bei der Errichtung der Nationalgarde dritter Klasse in München sich voll Enthusiasmus als einer der ersten hatte einreihen lassen, aber einige Wochen darauf, als er die Wache beziehen sollte, sich aus dem Staube gemacht hatte und in Bamberg in die Dienste des Herzogs Wilhelm getreten war. Gleichwohl schien ihm jetzt der Zeitpunkt gekommen, wo man die Spitzbübereien der Franzosen, die man 20 Jahre nicht begriffen, einsehen könne, und „wenn es jetzt die Könige nicht einsähen, wo die guten und braven Kosaken kämen, um das Reich zu befreien, so müßten sie die größten Esel sein.“ In München (wo er übrigens auch im Café Scherer verkehrt hatte) werde von den Blutsaugereien der Franzosen frei geredet, schloß er seinen Appell an die Kemptener; „aber Ihr sitzt hier wie die Maulaffen, und niemand getraut sich, etwas dagegen zu sagen“.[1]) Die Regierung sah in ihm bloß einen unbesonnenen Sprecher, aber nicht einen Mann, der, wie der Generalkommissär gemeint hatte, die Revolution predigte. Wieder anders steht es mit dem Professor der oberen Klasse an der Studienanstalt Passau, Johann Peter Hölzl, der zehn Jahre lang in vornehmen österreichischen Familien als Erzieher tätig gewesen war. Er feierte die Siege der Verbündeten mit seinen Schülern, und noch im Jahre 1815, als der funktionierende Rektor Professor Waldauer, ein Geistlicher, seinen Oberklässern in der französischen Stunde einen Bericht der Gazette de Francfort über die Schlacht bei Waterloo

[1]) Eine fremde Feder, mit der sich Hardt schmückt, ist sicher seine Lehre von den Konsumenten im Staate, die jetzt „vertilgt werden“, und den Produzenten: „Nur dann ist die glückliche Epoche, wenn jeder von dem Staate sagen kann, ich lebe nicht von den Kräften meiner Mitbürger, sondern durch meine eigenen Kräfte. Gegenwärtig besteht die Regierung des Staates von dem Untersten bis zum König hinauf aus lauter Konsumenten und Spitzbuben.“ Oder wäre er der erste bayerische Sozialist?

übersetzen ließ, um zu beweisen, die Alliierten hätten sich anfangs überfallen lassen, und nur ein glücklicher Zufall habe ihnen noch den Sieg in die Hände gegeben, schlug Hölzl öffentlich Lärm; in einem Privatschreiben beschuldigte er den Kollegen, der den hehren Sieg habe herabsetzen wollen, des Wahnsinns und der Ketzerei, da es nach christlicher Lehre keinen Zufall gebe. Es kam zu einer Injurienklage, die ebenso zum Nachteil des Patrioten endigte wie die Siegesfeier, die er seinen Oberklässern in einem Gasthause veranstaltete; ein betrunkener Schüler verübte auf dem Heimwege um Mitternacht solchen Lärm, daß die Polizei einschreiten mußte. Immerhin gehören solche wackeren Männer zu den Ausnahmen.

Schon die Begeisterung für Friedrich den Großen hatte in Bayern doch ein mehr spezifisch partikularistisches als nationales Gepräge gehabt. Aus dem gleichen Grunde, als Retter vor Österreich, hat man nachher die Franzosen jubelnd empfangen, und wenn auch schon früher mancher Wermutstropfen in den Becher der Freundschaft gefallen war, so stellt doch das Jahr 1809, wo es sich nochmals um die Verteidigung des eigenen Gebietes handelte, erst den Höhepunkt dieser Begeisterung dar. Unmittelbar nachher freilich kam der Rückschlag. „Jeder Tag beweist, daß wir uns für den Augenblick die Bewohner aller Klassen beinahe völlig entfremdet haben", schreibt der französische Gesandte Graf Narbonne schon im September 1810; nichts könne dem bayerischen Bauern gleichgültiger sein als eine Gebietserweiterung, aber man sei unzufrieden mit dem Lohn für den letzten Krieg. Er hatte dem Lande 50 Millionen gekostet, das Doppelte der Jahreseinnahme, und davon fielen 20 Millionen dem Staate, 30 den einzelnen Untertanen zur Last, ohne daß etwas dafür einging. Die neuen Provinzen deckten wegen der Auflagen, mit denen sie an das Königreich kamen, kaum die Kosten der Verwaltung, weshalb Max Josef einmal dem französischen Gesandten klagte, er werde heimlich durchbrennen (mettre la clef sous la porte), wenn er in einem Jahre nicht weiter sei. Der Adel zog sich aus Sparsamkeit immer mehr auf seine Landgüter zurück, wo er billiger leben konnte. Die Manufakturen in den Städten konnten die Höhe des Zinsfußes nicht ertragen, da der Diskonto, früher 3—4 Prozent, nach dem Kriege bis zu 10 Prozent gestiegen war, ohne daß der Handel

oder die Fortschritte der Industrie diese Hausse hervorgerufen hätten. Freilich war Bayern, namentlich Altbayern, noch ein reiner Agrarstaat, der nur Holz und Brot produzierte, die anderen Gebrauchsartikel fast alle kaufen mußte. Eine bedeutende Ausfuhr gab es, vom Holzhandel abgesehen, nur an Getreide, das auf der Donau nach Österreich oder auf dem Umwege über Württemberg in die Schweiz ging; aber mit dem Sinken der eidgenössischen Industrie ließ auch der Export dahin nach, zum großen Nachteil der bayerischen Bauern. Seit der Einführung der Kontinentalsperre hatte die französische Einfuhr ein großes Übergewicht erlangt, und wenn die französischen Weine auch mit den billigeren würzburgischen und österreichischen, die französischen Textilfabrikate mit solchen aus Italien, Sachsen und Böhmen[1]) zu konkurrieren hatten, war der Gewinn dieses Passivhandels doch ganz auf der Seite des Kaiserreichs. Die Beschränkung des Handels nach Italien und die Schikane der Kontinentalsperre wurden freilich in Nürnberg, Augsburg, Kempten, Memmingen, Kaufbeuren und überall, wo der Zwischenhandel blühte, drückender empfunden als in den alten Provinzen; der Konsum der Kolonialwaren ging nach der Schätzung der Münchener Kaufleute um dreiviertel zurück, ohne daß man jedoch selbst nach der Einführung des Ediktes von Trianon von einer allgemeinen Verteuerung derselben sprechen könnte. Die Verstärkung der Zollinie gegen Österreich, wo dieser Tarif keine Geltung hatte, hätte der Regierung nur erhöhte Kosten verursacht, und der Schleichhandel mit den Waren, die die Donau aufwärts bis Wien, dann über Prag und Plauen nach dem Norden, über Koburg und Hof in das westliche Deutschland, nach der Schweiz und nach Frankreich oder in das südliche, nach Tirol und Italien gingen, konnte nicht unterbunden werden, da die Fürsten des Rheinbundes ihre Zertifikate — darunter vielfach gefälschte — gegenseitig anerkannten. Auch in diesem Falle hatten den Vorteil andere Regierungen als die bayerische oder nur einzelne Spekulanten[2]), während die Menge über das Seltenerwerden des Geldes klagte.

[1]) Nur die groben Tuche für das Volk wurden im Lande selbst produziert.

[2]) Das Haus Brandeburg, Schmidt u. Cie. in Wunsiedel verdiente aus Speditionskosten allein in 3 Monaten 140 000 Franken.

Wirtschaftlicher, nicht politischer Natur sind ferner die Gründe gewesen, aus denen man die Aushebung für die mobilen Legionen oder die aktive Armee bekämpfte, obgleich es deshalb im Gebiete des heutigen Königreichs im Frühjahr 1813 nirgends zu ernstlichen Schwierigkeiten kam. Die Erzählung, in einem bayerischen Landgericht hätten die Burschen dem Landrichter damals ins Gesicht erklärt, wenn es gegen die Franzosen ginge, so wollten sie alle ohne Ausnahme überall hinmarschieren, wo man es haben wolle[1]), ist in das Reich der Fabel zu verweisen. Dagegen werden öfters Klagen laut, daß nur diejenigen, die der Aufforderung Folge leisteten, eingestellt wurden, während andere frei herumliefen. In München waren die Gewerbetreibenden, namentlich Schneider und Schuster, ungehalten, daß das Kriegsministerium die nötigen Arbeiten selbst fabrikmäßig in die Hand nahm, wodurch den Zünften nicht nur Arbeit und Verdienst, sondern auch Gesellen entzogen wurden. Der Vater, der den für seinen Beruf brauchbaren Sohn verlor, schalt über die „öffentlichen Müßiggänger", die der Konskription entgangen waren; bei der zur Organisation der mobilen Legionen notwendigen vierzehntägigen Einquartierung sollen andere Hausbesitzer mehr als die reichen Brauer und Weinwirte herangezogen worden sein. Aber den Vorwurf, daß die Bürgerklasse „so grimmig, so gierig nach Veränderungen" würde infolge der abscheulichen Räsonnements, die diese Mißstände aus-

[1]) Gespräch im Bräustübchen über die Schrift: „Was wollen wir?" Straubing im November 1813, S. 7. In den Akten findet sich darüber nichts, wohl aber sendet Graf Raisach am 29. November 1812 einen Bericht des Landgerichts Füssen vom 21. November, wonach die Tiroler gesagt hätten: gegen Rußland lieferten sie keine Rekruten mehr; wenn es gegen Frankreich gehe, so stellten sie dem König so viele Rekruten, als man verlange. Das ist doch wohl die Grundlage für die Angaben des „Gesprächs"; aber aus München wurde darauf am 30. November Raisach geantwortet: „Die Gerüchte von Füssen gründen sich auf Sagen und stimmen mit jenen Nachrichten, welche mir aus Tirol zugekommen sind, in Bezug auf die Konskription nicht überein". Daß der Verfasser jener Schrift, Feuerbach, zu dem damaligen Generalkommissär des Illerkreises gewisse Beziehungen gehabt haben muß, machen die wiederholt, so am 24. Mai von Freiherr v. Strampfer in Wien, am 13. Mai 1814 von dem Buchhändler Rain in Leipzig, an ihn gerichteten Bitten wahrscheinlich, er möge sich für Raisach verwenden.

lösten, widerlegte der Polizeidirektor v. Stetten durch den Hinweis auf die Bereitwilligkeit, mit der das gezwungene Lotterieanlehen und andere Lasten ertragen wurden. Ganz ähnlich argumentierte der französische Gesandte, Graf Mercy, der schon im Dezember 1812 von den Reden im Schatten spricht, die keinen Geist des Aufruhrs tragen und denen man sich hüten müsse eine Bedeutung beizulegen, die sie nicht verdienen. Man könne nicht verhehlen, meint er in einem Brief an den Herzog von Vizenza, die öffentliche Meinung in Bayern sei nicht mehr dieselbe wie im Jahre 1809, als es die Verteidigung des eigenen Gebietes, den Widerstand gegen die Angriffe Österreichs galt. „Aber", so fährt er fort, „es ist weniger das Volk als die anderen Gesellschaftsklassen, in denen die Unzufriedenheit sich regt. Individuen, die zum unmittelbaren alten Adel gehören und zur Klasse der Kaufleute, bewahren die Erinnerung an die Vergangenheit und sind immer bereit, alle absurden und falschen Nachrichten, die das Übelwollen verbreitet, aufzunehmen und weiterzugeben, ja, man ist sinnlos genug, an diese Gerüchte Gedanken von der Rückkehr der alten Ordnung der Dinge zu knüpfen. Nichtsdestoweniger, Herr Herzog, hiesse es die Wirkung, die unbestimmte und unüberlegte Reden haben können, übertreiben, wollte man ihnen irgend eine feindliche Absicht unterlegen." Man könnte einwenden, Graf Mercy habe schon vor dem Abfall des führenden Rheinbundstaates sich den lauten Tadel seiner Regierung zugezogen und sich durch die Politik eines Montgelas vollständig täuschen lassen; allein seine Stimmungsberichte, namentlich über Altbayern, dem er eine besondere Vorliebe entgegenbringt, werden durch die Äußerungen seiner Kollegen, wie Montholon oder Salignac Fenélon, durchaus bestätigt. Und gerade die Agenten Frankreichs, das von Bayerns Abfall mehr zu fürchten als die anderen Mächte zu hoffen hatte, waren eher geneigt zur Schwarzseherei als die Vertreter der Koalition; aber ihre Besorgnisse betrafen nicht autochthone Anwandlungen des bayerischen Stammes, sondern nur den Einfluß der öffentlichen Meinung in den Nachbarländern. Mit Recht führt Mercy als Hauptgrund, warum die tatsächlich vorhandenen Leiden nicht zu einem gewaltsamen Ausbruch der Leidenschaften führten, neben der väterlichen Regierung Max Josefs den

Stammescharakter der Bayern an. „Der Bayer, ich meine den Bewohner des alten Bayern, schreibt er, ist seinem Fürsten im Grunde treu ergeben und anhänglich . . .; aber er ist und war immer Frondeur in seinen Reden. Er hat die Gewohnheit, sich in seinen Vereinen ohne Reserve gehen zu lassen, und das Bedürfnis, sich auszusprechen. Er beklagt sich in diesem Augenblick, er murrt, weil er leidet; aber es besteht keine Absicht zu einer aufrührerischen Bewegung . . . Im Grunde ist der Bayer mehr Partisan Frankreichs als irgend einer anderen Nation; er erinnert sich, daß er von ihm geschützt wurde, und er fühlt, daß er von ihm unter keinen Umständen etwas zu fürchten hat.“ Freiherr von Aretin hat gewiß den meisten seiner Landsleute aus der Seele gesprochen, als er noch im November 1813 schrieb: „Wir sind nicht undankbar, und oft gedenken wir des Jubels, mit welchem wir vor acht Jahren Napoleon empfingen.“

Man darf sich überhaupt von dem politischen Fühlen der Massen in dieser Zeit noch keine allzuhohe Vorstellung machen. Der Staat ist für den Durchschnittsbayern nur die tüchtige Kuh, die ihn mit Butter versorgt. Der bayerische Gesandte in Dresden, Pfeffel, vergleicht einmal die zehn größten Städte Sachsens mit den zehn größten inBayern, und er findet, daß die sächsischen durch Industrie oder Handel, durch die eigene Tüchtigkeit ihrer Bewohner, die bayerischen durch ihre Beziehung zu einer Hofhaltung, als Sitze der Regierung, einer Hochschule oder dergleichen emporgekommen sind. Von den 50000 Einwohnern Münchens waren im Jahre 1810 mehr als die Hälfte, 25—30000, vom Hofe oder vom Staate besoldet; die subalternen Beamten der Verwaltung und der Gerichte, die Musiker, Komödianten und Lakaien gaben in den bürgerlichen Kreisen den Ton an. Der Ehrgeiz, die bescheidene Stelle eines Staats- oder Hofdieners zu erhalten, unterdrückte den Spekulationsgeist und jedes andere höhere Streben. Bei einer jährlichen Zirkulation von 2 bis 3 Millionen in der Stadt kann Pfeffel keine zehn bürgerlichen Familien von beträchtlichem Vermögen namhaft machen, und schon Westenrieder bemerkt, es sei schwer, eine Familie zu finden, die mit Anstand bis zur dritten Generation gekommen sei. Noch nach der Einführung der Verfassung von 1818

wirft der Minister Rechberg die Frage auf: „Seit zehn Jahren der Landstände entbehrend, in denen es schon seit mehr als hundert Jahren keine Vertreter seiner Interessen mehr hatte sehen können, seit noch längerer Zeit entwöhnt, die ihm zunächst liegenden Gemeindeangelegenheiten selbst zu besorgen, soll unser Volk nun schon berufen sein und werden, über Angelegenheiten des Staates zu urteilen gleich dem englischen und französischen Volke?" Man habe noch keinen Nationalgeist, man habe auch noch keine politische Literatur, weil nicht bloß politische Schriftsteller, sondern auch das Publikum dazu fehlen. „Es gehört aber nicht bloß Zeit, es gehören auch große nationale Interessen dazu, die sich vielleicht in etlichen Jahren in Bayern, wenn es einmal eine Nation geworden sein wird, ausbilden können, die aber bei der Zersplitterung des übrigen Deutschlands dort immer in das leere Traumbild der Deutschheit zerfließen werden, mit der nur diejenigen klare Begriffe verbinden, die sie für ihre politischen Zwecke gebrauchen wollen."

Einen Stand gab es allerdings, der auch in Altbayern den Haß gegen Frankreich verbreitete, den Klerus. Durch den Bruch der neuen Regierung mit dem bisherigen kirchenpolitischen System auf der ganzen Linie, die Umwandlung Bayerns in einen paritätischen Staat, die Reinigung des Kultus von allen „abergläubischen und kleinlichen frommen Gebräuchen", „welche dem Innersten der Religion fremd sind und niemals zu ihrem Wesen gehört haben", durch die Säkularisation der Klöster, die Erweiterung der Kirchenhoheitsrechte und durch die ganze moderne Gesetzgebung wurden verschiedene ältere katholische Reaktionsbestrebungen zusammengeführt, und es ist kein Zufall, wenn sie am Ende der napoleonischen Herrschaft sich zu einer ersten Organisation, dem „literarischen Verein zur Aufrechterhaltung, Verteidigung und Auslegung der römisch-katholischen Religion", verdichteten. Wie das Messer dem Schleifstein seine Schärfe verdankt, so wurde durch die Überspannung des Staatskirchentums der junge Ultramontanismus gegen den modernen Staat, den Staat des Montgelas, die „Lutheranermacht", die ihm so tiefe Wunden geschlagen, erst mobil gemacht; aber er wußte, daß erst das französische Kaisertum fallen müsse, und so ist diese Bewegung nicht bloß in Bayern, sondern in allen

katholischen Ländern eines der Fermente geworden, die die Fremdherrschaft aus den Fugen sprengen halfen. Wenn die Universität Landshut in Paris als ein Herd der Opposition gegen die französische Regierung betrachtet wurde, so verdankt sie diesen Ruf nicht zuletzt ihren Theologen: hier, bei Josef Thomann, wurden die ultramontanen Pamphlete gedruckt, die dann ohne den Namen des Verfassers oder Verlegers bis nach Sachsen Verbreitung fanden; hier wirkte als Professor der durch seine Leichenrede auf den Großherzog von Baden bekanntgewordene Pfarrer Dereser; hier gab J. M. Sailer die Feldersche Kirchenzeitung heraus, von der einzelne Exemplare auch über den Rhein nach Frankreich kamen. Niemand erkennt heute in den Thesen, die Eduard Schenk, der spätere Minister des Innern, der Dichter des Belisar, bei seiner Promotion zum Dr. iuris am 20. März 1812 verteidigte, eine Beziehung zur Fremdherrschaft.[1]) Und doch richtete sich die vierte, die Sailer veranlaßt hatte: „Gründung einer Familie ist nicht Zweck der Ehe", direkt gegen die Person Napoleons. Der Kandidat hatte sich anfangs gescheut, für diese Meinung einzutreten; aber sein Vater, der Geheimrat Heinrich Schenk, hatte ihn dazu ermuntert und versprochen, ihn zu decken. Ein andermal ließ Sailer in derselben Absicht den Satz verfechten: Die Ehe ist göttlichen Ursprungs und kann nicht aufgelöst werden; dagegen sind direkte Beziehungen des Gelehrten zu Dr. Schneider in Vorarlberg, wie sie ihm von den Franzosen nachgesagt wurden, nicht erweisbar, wenn er auch eine sehr ausgedehnte Korrespondenz nach der Schweiz unterhielt. Einen Alumnus des Landshuter Priesterseminars hat zweifellos der anonyme Brief zum Verfasser, der am 22. Februar 1813 aus Salzburg an die „Jungfer Köchin" des Ministers Montgelas gerichtet wurde.[2]) Der Schreiber möchte vor allem zum Prie-

[1]) Das Recht der Dos vor Justinian, Inaugural-Abhandlung von Eduard Schenk, Landshut 1812, gedruckt bei Joseph Thomann, S. 103. Vgl. dazu den Brief des Polizeiministers Fouché an den Herzog von Bassano vom 4. Juli 1812 im Pariser Archiv des Äußern und die dadurch veranlaßte Weisung an Mercy vom 14. Juli ebenda; ferner den Bericht des bayerischen Gesandten Cetto vom 18. August 1812 im Münchener Staatsarchiv.

[2]) Die Erwähnung des Professor Fingerlos und andere Beziehungen erheben die Landshuter Provenienz zur Gewißheit.

ster geweiht werden; darum meint er: „München, lasse Priester weihen, sonst geht der ganze bayerische Mensch in Revolution über"; aber der Hauptinhalt seines Ergusses ist doch politisch: „Man wünschet überall im Deutschlande Russen zu sehen, die, wie die Germanier sagen, sie von ihrem traurigen Joche erlösen sollen! Religion sagen sie, ist die Ursache, warum die Reußen gewannen. Im Spanien hielten alle zusammen, darum gewannen die Gallier nichts. Wir, sagen die Deutschen, wollen auch im Namen Gottes anfangen, die heilige Religion zu verteidigen, und wir werden gewiß glücklich sein . . . Wir wollen dem Spanier folgen, und Gott wird uns Glück und seinen Segen schenken, wenn wir zu seiner Ehre streiten und den stolzen Franzen zu entkräften suchen." Solche Stimmen sind aber in Altbayern keineswegs vereinzelt. „So schleichen und wirken die geistlichen Schlangen im Finstern", berichtet ein Polizeibeamter unter Einsendung von Belegen im Oktober 1812. „Auch außer dem Beichtstuhl wollen sie Familienverhältnisse durchdringen und als geheime Anhänger von Rußland dem Gemeingeist eine schiefe Richtung geben." In Reichersbeuern spie der Provisor Georg Eckler schon im Frühjahr 1809 in einer Predigt über die Obrigkeit „Tod und Verderben" gegen sie aus: „Sie rauben Euch nicht nur Euer zeitliches, sondern Euer ewiges Gut. Sie haben große Pflichten, aber unter allen Ständen sind sie die pflichtvergessensten." In Rosenheim findet eine geheime Anzeige vom Juli 1813 auch nicht den Schatten einer praktischen Polizei: „Alles zecht, alles räsonniert nach Belieben; die vielen dort befindlichen Geistlichen, den Dechant ausgenommen, der ein sehr edler Mann ist, bearbeiten das Publikum nach ihrer gewöhnlichen Art." In der Oberpfalz waren die Exreligiosen schon im Jahre 1809 die einzigen, die sich durch alte Anhänglichkeit an das österreichische Kaiserhaus und die Hoffnung auf Wiederkehr der früheren Zustände auszeichneten; ihr Hauptsammelpunkt war Schwandorf. Denselben Geist fand Generalleutnant Freiherr von Eckart „fast bei allen Pfarrern", während im übrigen die Oberpfälzer sich durch den engherzigsten Egoismus und eine ganz eigene Indolenz auszeichneten; im Jahre 1813 war es in dieser Hinsicht kaum besser geworden; denn die Leute würdigten alle Ereignisse

nur nach dem Einfluß, den sie auf ihre Privatinteressen hatten, „das allgemeine oder jenes des Vaterlandes war ihnen fremd und gleichgültig". Es geht daher nicht an, Andreas Schmeller wegen seiner im Auslande gedichteten patriotischen Verse zum Repräsentanten des Oberpfälzers zu machen, wie Rückert und Platen die typischen Vertreter ihrer fränkischen Landsleute sind.

Wie langsam die säkularisierten Bistümer sich an die bayerische Herrschaft gewöhnten, zeigt Passau, wo die Bürger trotz ihrer altbayerischen Abkunft die Regierung unter dem Krummstab lange nicht vergessen konnten. Die neuen indirekten Steuern, die Umwandlung des Stiftungswesens an einem Orte, wo man dem Grundsatz huldigte: Qui servit altari, vivit de altari, der Ersatz des Stadtmagistrates durch den neuen Munizipalrat, die Vernichtung des Salzhandels, der den Bewohnern durch einen alten Vertrag auf ewige Zeiten gesichert war, die Unterbindung des Handels und der Schiffahrt mit Österreich, auf das man sich angewiesen sah, der Entgang des Hofes durch den Wegzug des Fürstbischofs, der Verkauf des Hofgartens, der Verlust des Lyceums, die Entbehrung aller Vergnügungen — das sind nur einige der Momente, die eine hochgradige Verstimmung erzeugten. Da die Bischöfe ihr Kontingent meist mit Geld abgelöst, jedenfalls aber in der Stadt keine Soldaten ausgehoben hatten, war die Konskription besonders verhaßt, und die Burschen auf dem Lande suchten sich ihr häufig durch Selbstverstümmelung zu entziehen. Dazu kamen die schweren Drangsale des Jahres Neun: die Quartierlasten, die Demolierung der Ortschaft St. Nicola, die Anlegung eines Rundganges um die Stadt, dem auch die Häuser von Privatleuten zum Opfer fielen, die Verwendung der Kirchen bis auf den Dom zu Magazinen; den stärksten Eindruck rief aber die Beseitigung der kostbaren Ornate und des Silberschatzes im Dom hervor; die Einlegung des berühmten Kreuzganges suchte man mit seiner Baufälligkeit zu entschuldigen. Schon im Jahre 1811 waren an mehreren Stellen Drohbriefe niedergelegt, die die Bürger zur bewaffneten Erhebung gegen das drückende Joch einluden. Man solle dem König den Gehorsam aufsagen, die Beamten vertreiben; „das Luthertum muß mit Buzen und Stiel ausgerodet werden". Handelt es sich hier um die Tat

eines einzelnen, so läßt sich doch nicht leugnen, daß man ganz allgemein österreichisch gesinnt war, und noch im Jahre 1815 ging die Rede von Mund zu Mund: „Es dauere ohnehin dieses Jahr nicht mehr". Auch in Augsburg vermochte die Neuregelung des katholischen Kultus durch den Staat die Gemüter nicht zu befriedigen. Da die ganze katholische Geistlichkeit seit 1½ Jahr nicht mehr bezahlt worden war und alle seine Berichte in dieser Sache nichts fruchteten, wandte sich der Lokalkommissar von Stichanner im Oktober 1812 direkt an Montgelas. Noch im Jahre 1814, als Bayern der Koalition längst beigetreten war, griff der Kaplan an der Moritzkirche Norbert Pfaff die ehedem mit Frankreich verbündeten Mächte auf der Kanzel auf das abscheulichste an; die Staatsbeamten nannte er Mithelfer der Tyrannei, und nach den Predigten ging er in den Häusern umher, um seine Äußerungen über das Murren des Volkes und die Notwendigkeit einer Regierungsänderung zu wiederholen. Noch gefährlicher, weil er schlauer war als sein Amtsbruder und im Geheimen wirkte, soll der ehemalige Trierische Hofkaplan Hugo gewesen sein. Während in dem benachbarten Würzburg schon im Anfang des Schicksalsjahres 1809 der Generalvikar Stauffenberg und der Weihbischof Zirkel sich mit anderen Männern in einer organisierten Vereinigung zur Bekämpfung des neuen Systems von Staat und Kirche in Frankreich, zur Wiederherstellung der Klöster und Unterdrückung der neuen Geisteskultur zusammenfanden, lauten die Berichte aus dem vormaligen Bistum Bamberg günstiger. Die Leiden des Krieges hatten auch dort eine allgemeine Erbitterung gegen die französischen Kriegsvölker erzeugt; aber die Anhänglichkeit an die alte geistliche Verfassung wurde von den Landbewohnern gar nicht, von den Bürgern der Städte nur in geringem Maße geteilt. Die anfängliche Unzufriedenheit der säkularisierten Mönche war bei der großmütigen Behandlung durch die neue Regierung, bei der Milde ihrer ausführenden Organe, der richtigen Bezahlung der Pensionen, bei dem Hinwegsterben der alten Geistlichen und der Wiederverwendung der brauchbaren wie der Sinn für das Alte und für das Klosterleben überhaupt im Schwinden begriffen; die vereinzelten Vorstöße der kirchlichen Reaktion, deren Anhänger überall zerstreut waren, schienen unge-

fährlich. Der wohlmeinende Graf Thürheim fand im Jahre 1813 in dem ehemaligen bambergischen Teil von Franken dieselbe Stimmung wie in den alten bayerischen Provinzen. Anders freilich urteilt in einem inhaltschweren Schreiben aus Obertheres vom 21. Januar 1813, das in hohem Maße die Aufmerksamkeit Napoleons erregte, der Leutnant im 9. Chevaulegerregiment von Kretschmann; er erzählt von Mönchen, die sich des Beichtstuhls bedienten, um im Volke den Haß gegen die Franzosen großzuziehen, von einem Landpfarrer in der Gegend von Bamberg, der schon vor einem Jahre öffentlich die Erhebung gegen den Kaiser predigte, den er einen Heiligtumschänder nannte.

Unter den Ständen, die auch in Altbayern gegen die Fremdherrschaft aufgetreten sind, darf neben den Geistlichen der Adel nicht vergessen werden, der einzelne prächtige Typen aufweist, wie den Grafen Karl Pappenheim, den Senior seines Geschlechtes, den Vertrauten des Kronprinzen, der als Schwiegersohn Hardenbergs schon im Jahre 1807 durch Waffenankäufe den Verdacht Napoleons erregt hatte; sein Bruder Albert wurde aus diesem Anlaß vorübergehend auf dem Hohenasberg interniert. Die bayerische Armee hat in den Napoleonischen Feldzügen unvergänglichen Kriegsruhm erworben, aber sie hat doch namentlich in Rußland auch schwere Zurücksetzung erfahren, und im Zusammensein mit den Kontingenten anderer deutscher Staaten lernten Offiziere und Mannschaften erst wieder, als Deutsche sich zu fühlen. Schon im Februar 1813 wußte Pfeffel in Dresden für die allgemeine Erbitterung gegen die Franzosen kein stärkeres Zeugnis anzuführen als die Gesinnung der bayerischen Soldaten, die er dort gesprochen hatte. Bayerische Offiziere sind es, die zusammen mit anderen Kameraden aus Sachsen, Westfalen und dem Großherzogtum Frankfurt in Königsberg am 12. März ihren Eintritt in die deutsche Legion in einem schwungvollen Aufruf zu rechtfertigen suchten: „Wir sind Deutsche; dieses einzige Wort besagt alles. Seit mehreren Jahren seufzen wir über unser Vaterland, ohne es befreien zu können. Endlich ist der Augenblick gekommen, wo Deutschland sein unter der Sklaverei gebeugtes Haupt wieder erhebt, und wo wir mehr als je hoffen können, das Joch der Franzosen abzuschüt-

teln." Um dieselbe Zeit übertrafen in Nürnberg Offiziere und Soldaten noch das dortige Volk an Haß gegen die Fremden, und selbst ein Armeebefehl vom 9. März, der die Militärpersonen anhielt, keine üble Stimmung hervorzurufen, scheint wenig gefruchtet zu haben. Denn noch im April hörte ein französischer Emissär in Bayreuth an der Table d'hôte Offiziere so einmütig und laut schmähen, daß er sich verpflichtet fühlte, es dem Kaiser zu berichten.

In den neuen Provinzen waren die Beamten fast durchweg Feinde des herrschenden Systems, so die ehemaligen österreichischen im Inn- und im Hausruckviertel, die ihre alten Verbindungen unterhielten und selbst nach österreichischem Zeugnis die besondere Überwachung von seiten der neuen Regierung verdienten; oder die Quieszenten der alten Reichsstädte Nürnberg und Augsburg, vor allem aber die ehemals preußischen Staatsdiener in Ansbach-Bayreuth. Im ganzen Bayreuthischen kenne er niemand, auf dessen unbedingte Anhänglichkeit an die Regierung in schwierigen Fällen zu rechnen sei, schreibt Graf Thürheim im Januar 1813. Mit bloßen Versetzungen war hier nicht mehr durchzukommen, und Montgelas wußte noch im Juli kein anderes durchschlagendes Mittel anzugeben als die Entlassung aller Staatsdiener, die nicht geborene königliche Untertanen wären; es sei das eine Maßregel, die nicht seinem Gefühl entspreche, aber der Pflicht zur Erhaltung des Staates, der inneren Ruhe und Ordnung in seinen einzelnen Teilen; andere Staaten seien darin aus weniger dringenden Veranlassungen vorangegangen. „Mögen sie" — diese zweideutigen oder abgeneigten Staatsdiener —, schreibt der Minister, „dahin sich begeben, wohin ihre Neigung sie ruft; mögen sie ein Land verlassen, das sie nur ihrer Subsistenz wegen lieben, und von einem Gouvernement getrennt werden, dem sie nicht anhänglich zu werden lernen, nicht anhänglich werden wollen."

Von den Neuerwerbungen nimmt in nächster Nähe Altbayerns Regensburg als der ehemalige Sitz des Reichstags eine besondere Stellung ein. An den früheren Bischofssitz erinnerte die Anwesenheit zahlreicher Stifts-, Kloster- und Weltgeistlichen, die bis auf etwa ein halbes Dutzend Personen alle der bayerischen Regierung

abgeneigt waren; so der letzte Abt des Klosters Prüfening, Rupert Kornmann, der Verfasser der „Sibylle der Zeit", Erhard Horn, der Beichtvater des Fürsten von Thurn und Taxis, und sein Bruder, der berühmte Frater Morus, dessen Korrespondenzen die Regierung nicht auf die Spur kommen konnte. „Am schlimmsten sind die Schotten, bei denen echt englische Rasse unverkennbar ist", schreibt der Generalkommissar des Regenkreises. Ungewöhnlich groß war der Zufluß Fremder in der Stadt. Da war der frühere hannoversche Legationssekretär Johann Gottlob Reck, der nicht nur mit einem früheren Kollegen, Lagrange, in Bayreuth, sondern auch mit dem ehemaligen Komitialgesandten Freiherrn von Reden, nunmehr Geheimrat in Aschaffenburg, in Briefwechsel stand. Der Baron trieb ziemlich offen das Gewerbe eines englischen Spions, und Reck konnte ihn durch seine bis in die höchsten Kreise in München reichenden Beziehungen gut bedienen; im November 1812 übermittelte er dem Kronprinzen in Innsbruck ein Schreiben Redens, das Ludwig zur Befreiung Deutschlands einlud. Auch unter den eingesessenen Hauseigentümern und Gewerbetreibenden war ein großer Prozentsatz aus ganz Deutschland wegen der Religionsverfassung der Stadt, die den Katholiken das Hauseigentumsrecht verschloß, der Schutzerteilungen der Komitialgesandtschaften, der katholischen Stifter, die wieder Religionsgenossen herbeizogen, und wegen der Ansiedelungs- und Gewerbepolitik unter der primatischen Regierung. Noch war die Sehnsucht nach Wiederherstellung des Reichstags nicht erloschen; das politische Niveau war durchschnittlich höher als selbst in München, aber das Publikum verhielt sich ruhig und bescheiden. Als jedoch während einer großen Gesellschaft der Sieg der Franzosen bei Bautzen bekannt wurde, entstand allgemeine Bestürzung, und die bayerischen Staatsdiener und die wenigen Altbayern waren die isolierten Zuschauer einer ihnen höchst ärgerlichen Szene.

Den übertriebenen Vorstellungen namentlich des Grafen Fugger-Dietenheim über die Stimmung der schwäbischen Landesteile im Jahre 1809 tritt der Freiherr von Gravenreuth entgegen in einem Schreiben, worin es u. a. heißt: „Nicht leicht gibt es ein ruhigeres und biegsameres Volk als die Schwaben. Daß indessen

wegen der ungeheuren Kriegslasten, wodurch der Bewohner zugrunde gerichtet wird, und besonders wegen der täglichen Mißhandlungen und Erpressungen, die sich die französischen Soldaten beinahe ohne Scheu erlauben, ein großes Mißvergnügen herrscht, ist unleugbar. Dieses Gefühl erzeugt aber bei den Schwaben mehr den Wunsch nach Ruhe als den Gedanken des Aufruhrs; nur in dem Falle, daß die Österreicher in hiesige Gegend kämen, würde aus dieser Stimmung etwas Ernsthaftes entstehen, auf keinen Fall aber ein gänzlicher Aufruhr wie in Tirol." Doch fehlt es schon in dieser Zeit nicht an Proben von Franzosenhaß in Dillingen, Hochstädt und anderwärts. In Augsburg kam es am 20. Juni vor dem Rathaus bei Gelegenheit eines Transportes von gefangenen Tirolern und Vorarlbergern zu einer ärgerlichen Szene. Als ein „Mensch, der viererlei Sprachen sprach", anscheinend ein Franzose, die Gefangenen Spitzbuben schalt, tadelte ihn der Schneidermeister Sebastian Schneider, ein Augsburger Bürger, laut: Diese Leute wären brav, vor ihnen habe er Respekt; sie wären noch Deutsche, denn sie stritten für ihr Vaterland. Er sei auch ein Deutscher, und es wäre gut, wenn alle so wären. — In der Folge ist durch die Beziehungen zu Tirol, Vorarlberg und der Schweiz die Stimmung namentlich im Allgäu nicht besser geworden; schon im November 1812 kam aus dem Landgericht Immenstadt eine förmliche Weigerung, zum Durchmarsch der italienischen Truppen etwas beizutragen. Im Januar 1813 tranken in Augsburg in dem Gasthause Zum grünen Hof mehrere Handlungsgehilfen auf den Untergang der französischen Armee und die Gesundheit des Zaren. Bei dem Verhör, das darüber angestellt wurde, bemerkte einer, Friedrich Umrath aus Karlsruhe, trotzig, er wisse nicht, ob es ein Verbrechen sei, auf die Gesundheit des Kaisers Alexander zu trinken; nur der Fürsprache seines Geschäftshauses, der Firma Wohnlich und Fröhlich, für die sich auch Geheimrat Utzschneider verwendete, verdankte er es schließlich, daß er statt der Landesverweisung bloß einen Verweis erhielt. Im Februar konnte in Immenstadt Johann Baptist Bachmeier aus Fussach ungescheut von dem Vordringen der Russen und der Notwendigkeit, mit ihnen gemeinschaftliche Sache zu machen, reden. Bei den französischen Truppen selbst, die im März durch das Land

zogen, war des Schimpfens über Napoleon kein Ende. Nicht selten hörte man Soldaten und Offiziere ausrufen: „Wir hoffen, in einem halben Jahre wird Napoleon so klein, daß er unter eine Wanne schlüpfen muß; dann erst gibt es Frieden." Ein Sergeant, der aus Holland stammte, weinte vor Freude, als er hörte, daß die Russen sich gegen seine Heimat wandten. Die Offiziere der illyrischen Regimenter, die vielfach deutsch sprachen, redeten davon, daß ihre Leute mit den Tirolern fraternisieren würden. Die Flucht des Grafen Raisach, des bisherigen Generalkommissars des Illerkreises, zu den Alliierten erklärt sich allerdings nicht nur aus nationalen Motiven, sondern auch aus starken persönlichen Gründen; aber bei seinen Beziehungen zu Dr. Schneider aus Vorarlberg hatte er seit langem einzelne Mitwisser, wie den Landgerichtsassessor Hanauer in Feldkirch, den Freiherrn Maximilian von Hornstein, und wenn er in die Landungspläne der Engländer eingeweiht war, so erwartete man auch sonst in Schwaben von diesen, den Russen und Österreichern, aber nicht von den Preußen das Heil.

Anders war es in Franken. In Nürnberg bewunderte man die alte Ordnung der preußischen Finanzen, überzeugt, daß es auch mit den städtischen Kapitalien besser stünde, wenn die Stadt 1795 preußisch geblieben wäre. Aber der Handelsstand sah wohl ein, daß der Umfang des Königreichs Bayern für ihn günstiger war, als es die Wiedervereinigung der fränkischen Fürstentümer mit Preußen je werden konnte. Die Nachrichten aus Leipzig bildeten hier das Barometer für laute Freude oder tiefe Niedergeschlagenheit; man seufzte nach Wiederbelebung des alten Handels und der Industrie, und die Aufhebung der Kontinentalsperre im Norden machte den größten Eindruck. Von einer Schlacht erwartete man die Entscheidung, ob Frankreichs Wage in Deutschland sinken oder sich wieder heben sollte. In jähem Stimmungswechsel sehnte man bald die Russen herbei; bald wieder fürchtete man von einem fliegenden Korps für die Stadt das Schicksal Lübecks oder Hamburgs; die Siege der Franzosen im Frühjahr führten zu den stärksten Ausbrüchen der Parteiwut. Als das Generalkommando im Mai den Wirten, die das Räsonnieren ihrer Gäste nicht verhindern konnten, mit dem Verlust ihrer Gerechtigkeit und den Beamten,

die sich ferner ein sträfliches Benehmen gestatten würden, mit Arretierung und Einlieferung nach München drohen wollte, kam es zu einem Kompetenzkonflikt zwischen dem Obersten Freiherrn von Hauer und dem bejahrten, reichen Lokalkommissar von Kracker, der weder dem bayerischen noch dem preußischen Interesse mit Leidenschaft ergeben, aber durch seine Beziehungen zu den Kaufleuten der Regierung besonders nützlich war. Immer gleich blieb sich nur der Franzosenhaß, der in ganz Franken, sogar um Bamberg, sich weit stärker äußerte als in den alten Provinzen; schon im Frühjahr wurden Franzosen in Nürnberg auf öffentlicher Straße insultiert. Aber wenn Kracker weniger von dem Vordringen der fremden Korps als von dem Janhagel in der Stadt befürchtete, so ist es zu Auftritten, wie sie sich hier im Jahre 1809 ereignet hätten, auch nach dem Abzug der bayerischen Garnison im August nicht gekommen. Die maßvollen Proklamationen der Österreicher wirkten auf die Gemüter beruhigend.

In Ansbach ist der Umschwung der Gesinnung seit dem russischen Feldzug besonders deutlich erkennbar; immer lauter wurde die Hoffnung geäußert, bald wieder preußisch zu werden. Im Fürstentum Bayreuth war die Not auf dem Lande, wo früher eine verhältnismäßig zahlreiche Bevölkerung sich durch die Spinnerei ernährt hatte, aufs höchste gestiegen; am traurigsten sah es in den Etappenorten aus; aber selbst in der Stadt Bayreuth war ein Teil der Einwohner am Rande der Verzweiflung. Man suchte die Armen zu unterstützen, den Arbeitslosen Beschäftigung zu geben; aber eine Erleichterung der Lasten hat Montgelas hier wie überall abgelehnt. Seitdem die Bewegungen und Aufgebote im Norden, namentlich in Preußen, allgemeiner bekannt wurden, also seit dem Februar 1813, sprach sich die ungeteilte öffentliche Meinung in Bayreuth deutlicher aus. Man nahm das Ergebnis der diplomatischen Verhandlungen zwischen Preußen und Rußland vorweg und fand es selbstverständlich, daß in Verbindung mit den Russen für „Leib und Herd" gekämpft werden solle; nur sehr wenige Beamte und Einwohner teilten diese Ansicht nicht. Am wenigsten mäßigte sich das Oberforstpersonal, den Bruder des preußischen Staatsmannes, Landjägermeister von Hardenberg an der Spitze, der auch

den Franzosen schon lange als Archienragé bekannt war. Englische Emissäre, die nach französischen Angaben im Bambergischen ihr Unwesen trieben, haben die bayerischen Behörden nicht nachweisen können, was bei dem häufigen und raschen Verkehr mit Norddeutschland allerdings keine zwingende Feststellung sein kann. Auch der aktenmäßige Nachweis dafür, daß die Verbindungen der preußischen Regierung mit den abgetretenen fränkischen Fürstentümern nie völlig geruht haben, wird sich nur aus preußischen, nicht aus bayerischen Archiven erbringen lassen. Aber alles spricht dafür, daß seit dem Abfall Friedrich Wilhelms III. von Napoleon die Agitation wieder lebhafter wurde. Man hört von preußischen Offizieren, die die Insurrektion im Gebirge leiten sollten; der Generalkommissar von Ansbach, von Dörnberg, bat seine Regierung um baldige Verleihung eines bayerischen Ordens, damit er im Falle einer Invasion von den preußischen Generälen besser behandelt werde. Bayerischerseits war man jedenfalls überzeugt, daß Blücher ursprünglich Ansbach und Bayreuth besetzen, die bayerischen Beamten als Geiseln hinwegführen und in Nürnberg eine neue Administration für beide Fürstentümer einsetzen sollte. Nur das schnelle Vordringen der Franzosen über Würzburg verhinderte die Ausführung. „Die Sache wurde mit der höchsten Vorsicht behandelt“, schreibt Graf Thürheim aus Bayreuth am 26. Mai, „die Korrespondenzen durch eigene Boten geführt, und da nächstdem alle Einwohner von Geistlichen und Beamten in ihrer Ergebenheit an die preußische Regierung bestärkt wurden, so war an Verrat nicht zu denken, und es konnte keiner Art von Wachsamkeit gelingen, Beweise für die Vermutungen zu erlangen, welche allenthalben sich aufdrängen mußten. Nach dem ersten Unfall der Koalition, welcher eine allgemeine sichtbare Trauer verbreitete, öffneten sich hie und da die verschlossenen Gemüter und ließen etwas tiefer in das frühere Gewebe blicken. Die Parteiwut ist im Bayreuthischen unter allen sonst preußischen Dienern über allen Ausdruck stark; in Nürnberg äußert sich dieselbe noch stärker, weil sie in einem engeren Kreis wirkt.“ Die Freimaurerlogen[1]) hatten ihre Verbindung mit dem Norden

[1]) Wenn ich der Illuminaten in Altbayern nicht gedacht habe, so geschah es keineswegs, weil ich sie für politisch indifferent halte; aber sie

früher gelöst und versammelten sich selten; aber im Jahre 1814 sollen die Logen von Bayreuth und Hof dem König zu dem siegreichen Fortgang seiner Waffen gratuliert und im Falle der Wiedervereinigung mit der Krone Preußen sich seiner Gnade empfohlen haben. Noch mehrere Jahre später schreibt der Minister Rechberg: „Der Adel der nördlichen Provinzen trägt lieber einen österreichischen und preußischen als einen bayrischen Kammerschlüssel, und haben wir nicht erst vor kurzem in Druckschriften die Abrogierung des Namens Bayern, die Errichtung eines fränkischen Königreichs postulieren sehen?" Graf Thürheim tat nur seine Pflicht, wenn er noch während des Waffenstillstandes am 28. Juni die „Verwechslung" aller älteren preußischen Staatsdiener oder die Verlegung der ganzen Administration von Bayreuth nach Bamberg in Vorschlag brachte. Er war für den zweiten Ausweg, der auch die Billigung des Ministeriums fand. „Die Meinung", hatte der Beamte geschrieben, „daß unter diesen Umständen, und wie es auch in ähnlichen Fällen wirklich geschehen ist, feindliche Korps an den Sitz der Administration eingeladen und der Unterstützung aller Einwohner versichert werden, ist gewiß nicht gewagt, und es ist gar nicht zu zweifeln, daß hier sogleich Einleitungen zu dieser Absicht getroffen werden würden."

Von dem kleinen Städtchen Schwarzenbach an der Saale war schon im Jahre 1809 ein Aufgebot von 500 Leuten unter Vorantritt einer türkischen Musik mit Vivatrufen auf den Kaiser Franz und seine Armee gegen Hof marschiert, wo es durch den Polizeidirektor Rüdiger zur Umkehr bewogen wurde. Als dort am 30. November 1812 durch den „Correspondenten von und für Deutschland"[1]) das 25. Bulletin bekannt wurde, war gerade Kirchweih; da gab es im Schübelschen Gasthause Toaste auf Kaiser Alexander und das

sind für die innere Entwickelung des Landes von größerer Bedeutung als für die äußere Politik. Weishaupt selbst scheint übrigens von 1799—1814 keineswegs ganz von der Verbindung mit dem früheren Illuminaten Montgelas abgeschnitten gewesen zu sein; unangenehm berührt seine Denunziation des Tugendvereins im Dezember 1813. Ich behalte mir vor, auf diese Fragen in anderem Zusammenhange zurückzukommen.

[1]) Seine Abonnenten waren nur zwei: Der fürstlich Schönburgische Verwalter Reichel und der Gastwirt Mehlhorn.

fernere Gedeihen der russischen Waffen. Auch bei den Vorgängen in Hof sind die Schwarzenbacher lebhaft beteiligt gewesen. Die Stadt wurde mehrfach von Preußen und Russen, im August auch von den Österreichern heimgesucht. Am Karfreitag wurde der freiwillige Jäger Marquard aus Weidenbach, der noch mehrere Wochen vorher in Bayreuth in einem Handlungshause in Kondition gestanden hatte, von den Freiherren Friedrich August Christian und Karl August Erdmann von Kotzau auf Oberkotzau, die beide früher preußische Offiziere gewesen waren, im Gasthaus zum Hirschen in Hof mit lebhaften Umarmungen begrüßt; der jüngere küßte ihm den preußischen Adler auf seiner Kartusche; man unterhielt sich wie alte Bekannte, aber zu anstößigen Äußerungen gegen die Regierung und den Staat kam es nicht. Der Rektor und Schullehrer Hartung von Schwarzenbach, der in Hof weilte, äußerte seine Freude über die Ankunft der ersten Preußen. Im übrigen blieb noch alles ruhig; nur außerhalb der Stadt wurden die Hochrufe des Militärs auf die verbündeten Monarchen von einigen Leuten erwidert, und mehrere Stimmen wurden laut, man solle den alten Behörden den Gehorsam aufsagen und keine Steuern mehr zahlen. Bei seinem nächsten Besuch erzählte Marquard, er sei hinter Bayreuth gewesen, wo die Preußen mit offenen Armen empfangen würden. Wahrscheinlich auf seine Veranlassung wurde der Polizeioffiziant Korn aus Hof weggeführt, dem bei seiner Befreiung unter Androhung körperlicher Züchtigung aufgetragen wurde, künftig eine bessere deutsche Gesinnung zu haben. Am 24. April, bei dem Besuch einer Abteilung russischer Kosaken und preußischer Husaren unter dem Leutnant von Probst, hatten es die Soldaten besonders auf die bayerischen Wappenschilder abgesehen. Bei der Demolierung des Wappens an der Post meinte ein Husar, man müsse es in kleine Stücke zerschlagen, denn hier wohne ein guter Bayer, der es sonst gewiß wieder zusammenheften lasse. Damals geschah es, daß die Schulkinder einen preußischen Adler, der früher am Stadttor angebracht war, aus dem Winkel eines Bauernstadels holten und im Triumph mit Freudengeschrei durch die Straßen führten. Der preußische Offizier äußerte zwar „eine frohe Empfindung für seinen König“ über diesen Auftritt, aber er ließ den Adler wie-

der auf seinen alten Platz zurückbringen; die Zeit werde kommen, meinte er, aber jetzt habe er noch keine Befehle.[1]) Mehreren Personen, die ihm wegen ihrer französischen Gesinnung oder ihrer Schmähungen gegen Friedrich Wilhelm III. denunziert worden waren, erteilte er einen Verweis; er wolle sie nicht aufreizen gegen ihren Landesherrn, aber sie dürften nicht undankbar sein gegen ihren früheren Regenten. Am tollsten äußerte sich die Wut des Pöbels gegen die Beamten und die Hinneigung zu Preußen am 8. Juni, als die Altstadt trotz des Waffenstillstandes von einem preußischen Streifkorps besetzt war; die Neustadt blieb durch die Anordnungen des Stadtkommandanten, Majors von Vincenti, vom Feinde verschont. Auch der Haß der Preußen gegen die Bayern war aufs höchste gestiegen; einem Soldaten der Garnison von Thorn, der ihnen in die Hände fiel, war die Hand durchschossen, ein Postillon durch Gewehrkolbenstöße schwer mißhandelt worden. Einzelne bayerische Patrouillen und die Offiziere, die sich zu einem Tanzvergnügen nach Hofeck begeben hatten, wurden dem Feinde verraten. Zehn von den bayerischen Hunden hätten sie auf ihrer Liste, die sie in ihre Hände bekommen müßten, erklärten die Soldaten. Der Landrichter von Rehau und ein Rottmeister von Hof wurden gefangen hinweggeführt; auch auf den Landrichter von Kirchenlamitz hatte man es abgesehen; der Postmeister Wirth war mit den Worten: „Haben wir so einen französischen Spitzbuben?" festgenommen, aber dann wieder freigegeben worden, da er nicht „der Rechte" sei. An diesen Vorgängen waren nicht nur Hofer, sondern auch Bewohner von Schwarzenbach und Oberkotzau beteiligt; der Kirchner Troger von Schwarzenbach war den Preußen entgegengelaufen mit dem Rufe: „Das ist recht, daß Ihr kommt; nun könnt Ihr die Deutsch-Franzosen hernehmen". Aus Furcht vor Strafe, zum Teil auch aus Vorliebe für Preußen schlossen sich mehrfach bayerische Untertanen den abziehenden Truppen an. Wenn auch die unteren Volksklassen sich durch ihre Freudenbezeigungen über die Anwesenheit der Preußen und durch rohe Belästigung der gefangenen Beamten am meisten hervortaten, so wurden

[1]) Auch die Kassen der Mautämter, die an einzelnen Orten weggeführt worden waren, mußten zurückgegeben werden.

sie doch in ihrem landesverräterischen Beginnen von den besseren Kreisen unterstützt; die eingeleitete Untersuchung stieß nachher auf die größten Schwierigkeiten, und im August forderten bei der Anwesenheit eines österreichischen und russischen Streifkorps auf Betreiben der Familien, deren Angehörige wegen politischer Umtriebe in das Gefängnis nach Bayreuth eingeliefert worden waren, ganze Korporationen von dem feindlichen Offizier die Bestrafung der bayerischen Behörden. Am 11. Oktober erschien die letzte preußische Patrouille reitender Jäger unter Leutnant Graf Reichenbach in Hof; sie brachte eine „Aufforderung an die Deutschen in Franken“:

Als Freunde in das Frankenland
Ziehn Preußens Krieger ein,
Drum reicht uns, Franken, Eure Hand
Zum treuesten Verein,

einen „Gruß der kommenden Preußen an ihre lieben deutschen Brüder im edeln Franken“, der schließt mit dem Verse:

Nach Franken hin, nach Franken,
Du morgendliches Heer,
Es muß die Welt dir danken,
Du führest Gottes Wehr,

und einen „Aufruf an die braven Anspach-Bayreuther“. Aber wenn es hier vom bayerischen Könige heißt: „Er ist gewiß der guten Sache nicht abhold, bald ist der Zeitpunkt da, wo auch er aus freier Brust wird reden, und mit freiem Willen für sein Volk wird handeln können“, so hatte Max Josef damals den Anschluß an die Alliierten schon gefunden, der von seiner Regierung durchaus ehrlich gemeint war. Erst jetzt war der Jubel auch in Altbayern allgemein; aber wenn es vorher anders war, so fordert die historische Wahrheit, die Grenzen zwischen den alten und neuen Provinzen, wie sie damals noch vorhanden waren, nicht zu verwischen. Heute sind ja die Schranken zwischen den Stämmen gefallen, und der Altbayer steht an nationaler Gesinnung hinter dem Franken oder Schwaben nicht mehr zurück.

DIE ERSCHEINUNG RICHARD WAGNERS IM GEISTESLEBEN.

ZUM 22. MAI 1913.

VON ADOLF RAPP.

Große Gedenktage wollen unter dem gewöhnlichen Gange des Lebens und der Arbeit die Gedanken einmal ganz für sich haben. Der 100. Geburtstag eines Mannes, der in seine Zeit und vielleicht in unser persönliches Leben mächtig eingegriffen hat, weckt die Frage: was hat er uns gegeben, und wie hat er gewirkt? Richard Wagner — das weiß heute jedermann — gibt nicht nur der Betrachtung der Musikgeschichte die Frage auf, was er in der Musik bedeute, in der die Seele seiner Kunst sich am stärksten ausspricht; und auch wenn der Blick zugleich auf das Werk des Dichters gerichtet ist — denn Wagner war gerade als Musiker Dichter —, wenn also ausgedacht werden soll, was das Drama Wagners sei und wie die Geschichte der Dichtung uns erscheinen müsse, seitdem dieses Kunstwerk in den Kreis der Erfahrung getreten sei: immer ist auf so begrenzte Fragen eine Antwort nur möglich, wenn sie zugleich Antwort auf die Hauptfrage ist: was das für ein Geist war, der dies Kunstwerk als seine Sprache schuf, was für Wesenszüge er im Kunstwerk und in allem Wirken in die Welt gebracht hat, die er berührte. Diese Kernfrage wollen wir uns stellen; in einer zusammengefaßten Betrachtung, wie sie dem Gedenktage dienen mag, wollen wir uns auf die Antwort besinnen.

Mit solchem Versuch in einer wissenschaftlichen Zeitschrift aufzutreten, wäre ungehörig, wenn unser Thema in Darstellungen, die von der Geschichte des Geisteslebens handeln, bisher befriedigend erörtert worden wäre. Aber die Erkenntnisse, die eine Reihe wertvoller Arbeiten über Richard Wagner darbieten, sind noch wenig durchgedrungen. Zwar ist die Schar namentlich der Literarhistoriker, die Wagner in ihre Arbeit aufnehmen, stetig gewachsen, und Literaturgeschichten, die heute geschrieben werden, können ihn

nicht mehr — etwa als den „Musiker“ — ganz übersehen; aber dem erfreulichen Beispiel von Max Koch steht das unerfreuliche von Bartels gegenüber, und bei wie vielen beleuchtet die Erscheinung Wagners so, wie sie voll aufgefaßt es muß, das Bild der Geschichte? Wir wollen uns mit unbedeutenden Arbeiten gar nicht aufhalten, überhaupt nur drei Autoren noch nennen. Welch triviale Mißverständnisse tragen Theobald Ziegler in den „Geistigen und sozialen Strömungen“ und Richard M. Meyer in seiner „Deutschen Literatur des 19. Jahrhunderts“ über Wagner vor! Lamprecht in seiner „Deutschen Geschichte“ behandelt ihn aufmerksam und gibt neben Mißverstandenem viel treffende, schöne, anregende Beobachtungen; der Zusammenhang aber, in den er ihn ordnet, läßt Wagner nicht voll durchdringen, so groß seine Stellung darin ist.

Jede Erscheinung kann nur von ihrem innersten Wesen aus begriffen und dargestellt werden. Dem Historiker, der mit Wagner zurechtkommen will, muß zuallererst durch das unmittelbare Gefühlsverständnis die lebendige Anschauung seines Wesens und des Gehaltes seiner Schöpfungen aufgehen; sonst hilft kein kritisch vergleichendes Studium etwas. Dies ist eine so einfache Wahrheit, daß man sich scheut sie auszusprechen, und doch zeigt die Erfahrung, wie wenig sie beachtet wird. Wir müssen uns zwar in aller Bescheidenheit bewußt sein, daß wir Wesen und Weltansicht eines genial schöpferischen Menschen nicht ganz in uns nachschaffen und nach außen darstellen können. Behaupten wir uns aber ihm gegenüber einfach in der uns geläufigen Gedankenwelt und entnehmen dieser die kritischen Maßstäbe, um ihn zu verstehen, so werden wir ein subjektiv verfälschtes Bild von ihm geben. Dem Verständnis nahe kommen werden wir erst, wenn wir uns von ihm so einnehmen lassen, daß er Leben in uns gewinnt, so, wie unsere Natur ihn faßt, aus der wir nicht heraustreten können und, selbst in diesem Vorgang, nicht wollen; denn was wir danach wiedergeben, soll persönliche Wahrheit haben.

Das Bedürfnis des wissenschaftlichen Menschen, alles Einzelne und gerade auch die außerordentliche Erscheinung in einen Zusammenhang einzuordnen, hat Wagner gegenüber auf Irrwege be-

kannter Art geführt. Sie veranlassen uns, zunächst gewisse Beziehungen, in denen man Wagner gesehen hat oder sehen kann, zu bestimmen zu suchen. Begleitet uns dabei manchmal das Gefühl, daß wir uns auf wenig fruchtbaren Wegen ergehen, so finden wir darin ein klärendes Ergebnis angedeutet.

I.

Man hat viel und voreilig von der Verwandtschaft oder Zugehörigkeit Wagners zur Romantik gesprochen. Der Begriff des Romantischen ist bekanntlich vieldeutig und als Sammelbegriff dem Mißbrauch ausgesetzt. Es handelt sich um Züge, die seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert bei uns da, wo alle gewonnenen seelischen und Kulturelemente zusammenkamen, ausgebildet wurden; das Romantikergeschlecht entfaltete sie liebevoll und absichtsvoll bis zu Absonderlichkeiten, und sie zeigen dabei in der Tat ihre Zusammengehörigkeit; aber sie erscheinen auch außerhalb dieses Kreises. Es war nun jedenfalls verfehlt, Wagner einfach einen „Romantiker" zu nennen. Aber wir werden einiges klären, wenn wir uns die Frage vorlegen, was man von „Romantischem" bei ihm finden könne. Wir meinen dabei natürlich nur den fertigen Wagner. Der Jüngling schweifte heftig erregt im Phantastischen; E. Th. A. Hoffmann wirkte auf ihn; auch war die Jugendoper „Die Feen" etwas recht Romantisches, das übrigens bald von einem Stück in der Art des Jungen Deutschland, dem „Liebesverbot", abgelöst wurde. Zu etwas Wichtigem kommen wir, wenn wir des tiefen Eindrucks vom „Freischütz" gedenken. Das ist auch „Romantik", aber „gesunde", wie man zum Unterschied von der „krankhaften" sagen mußte, um den Sammelbegriff festhalten zu können. Hier strömt einfach unser frisches Volksempfinden innig aus mit seiner Liebe und seinem Schmerz, mit dem neugierig-scheu-ahnungsvollen Trieb zum Wunderbaren und mit seiner Naturbeseelung. Hier mag man auch das „Romantische" in Wagner anknüpfen.

„Romantisch" sind zunächst die Stoffe; Wagner holt sie in der Hauptsache aus der Sage der germanischen oder altkeltisch-germanischen Völkergruppe, in den Meistersingern aus dem deutschen Leben der Vergangenheit. Dies ist wichtig gerade in dem Sinne,

daß er sie bewußt vom „Volksgeist" übernimmt als dem „urheimatlichen", unerschöpflichen Grunde seines eigenen Geistes; so viel er neu an ihnen gestaltet hat, er will damit nur gereinigt wiedergeben und deuten, was der eigentliche Erfinder, der Volksgeist, schafft.

„Romantisch" in dem weiten geistigen Sinne, der dem Worte früh gegeben wurde, wird man auch nennen wollen, daß das Drängen einer überschwenglichen Empfindung die Handlung in diesen Dramen erfüllt und bestimmt, daß das Kunstwerk in einem besonderen Maße dem Dichter zur Aussprache des persönlichsten Herzenserlebnisses wird, und daß von da aus das Drama nach der Musik drängt, weil es sich ganz nur in ihr äußern kann. „Romantisch" wäre auch das traute Hereinspielen der Natur in die Handlung, das besonders im „Ring" zur Einheit von Natur und Mensch führt, „romantisch" jenes geheimnisvolle Hereinragen des Unbewußten, des Traumlebens. Eine Berührung, die bedeutsam ist, hat der „Tristan": die Sehnsucht aus dem „Tage" in die „Nacht" ist von Romantikern ähnlich, von Novalis sogar mit ähnlich tiefem Drang empfunden worden; der „Tristan" erinnert an die „Hymnen der Nacht".[1])

Man mag solche Gemeinsamkeiten betrachten; dies fördert, wofern man sich der starken und feinen Unterschiede bewußt bleibt, die oft schon durch das Zusammennehmen unter dieselben Begriffe verwischt scheinen. Wagner unterscheidet sich schon dadurch, daß sein Kunstwerk einen festen Stil und eine streng geordnete Haltung hat, wie er auch alle Mühe darauf verwendet hat, dem Theater einen Stil anzuerziehen. Szenen von ekstatischem Charakter — man denke an den Tristan! — sind in strenge Formen gebannt, und höchstens falscher Vortrag und falsches Gebärdenspiel konnten dies für eine flüchtige Kenntnis verdunkeln. Die Musik[2]), so reich sie ausströmt, ist plastisch bestimmt geformt; so schmiegt sie sich dem Drama an in sorgsamen Übergängen, die nirgends Willkür und

---

[1]) Vgl. Arthur Prüfer in Frankensteins Wagner-Jahrbuch I, S. 290; hier auch Literatur über Wagner und die Romantik.

[2]) Über Wagners Musik spricht in fruchtbarer Zusammenfassung Karl Grunskys Musikgeschichte seit Beginn des 19. Jahrhunderts (Sammlung Göschen) II[2], 1908.

Laune walten lassen. Wenn Theobald Ziegler von dem „Wogen und Weben unbestimmter Tonmassen mit mächtigster Gefühlswirkung" spricht, so kündigt dieser Eindruck eben eine Vorstufe in der Bekanntschaft mit dieser Musik an, durch die mancher Hörer hindurchgegangen sein mag. Bei Wagner gibt es keine „Stimmungsmusik". Gewiß fängt diese Musik mit großer Feinheit Regungen der Seele ein und hält sie fest — man denke nochmals an den Tristan! —, und manche werden wieder sagen, ein so feines Darstellen seelischen Verlaufes sei ein „romantischer" Zug. Sie mögen beifügen, daß Aufzeichnungen persönlicher Seelenzustände, wie etwa die Tagebuchblätter an Mathilde Wesendonk sie geben, von der Weise der Romantiker nicht fern seien. So könnte man noch manches hervorsuchen: die Art, wie Wagners Phantasie sich mit seiner Person beschäftigte, und wie die Pflege, die er an Kleidung und Wohnräume gewandt hat, damit zusammenhänge. Aber wieder steht dem gegenüber, daß dem fertigen Wagner das Spielen mit Stimmungen — wie mit Ideen — fremd ist. Wenn der literarische Romantiker etwa mit feiner Aufmerksamkeit sich wechselnden Eindrücken und Empfindungsweisen hingibt, um sie auf seine Persönlichkeit wirken zu lassen, schafft sich Wagners Natur aus dem Drang, den er im Kunstschaffen „Not" genannt hat, ihre Erlebnisse. Schöpferisch aus Not: es gehört zur Romantik, daß sie das eben nicht ist, und der schöpferische Mensch ist nicht Romantiker. Endlich beachte man, im gleichen Zusammenhang, daß die Handlungen und Charaktere bei Wagner durchweg auf das Typische zu gestaltet sind.

Man weist dann darauf hin, daß das Streben zum „Gesamtkunstwerk" wie überhaupt der Drang zum großen Zusammenfassen Romantikers Art sei. Ein Kunstwerk dieser Art ist nun bekanntlich von einer Reihe führender Geister, vor allem von den sogenannten Klassikern gefordert worden; Schiller und mit besonderer Energie Goethe streben darauf hin.[1]) Wenn aber davon gesprochen wird,

[1]) Dies ist oft dargestellt worden. Das meiste findet man in den Jahrgängen der Bayreuther Blätter, besonders unter „Stimmen aus der Vergangenheit". Über Lessing und Herder s. Karl Grunsky im Jahrgang 1899, bes. S. 190ff., 243ff., 257, 262f. Über Schiller das unten (S. 76 Anm.)

daß es Romantik sei, die Kunstmittel zu vermischen, ineinander übergehen zu lassen, ihre Grenzen aufzulösen, so muß daran erinnert werden, daß davon bei Wagner das Gegenteil geschieht; jedes Kunstmittel hat nach seinem Wesen seine Aufgabe. Chamberlain hat in seinem „Drama Wagners" tief und klar darüber gesprochen.[1])

Müssen wir das weitere Mißverständnis aufklären, als wolle Wagner das Leben in der Betrachtung des Kunstwerkes aufgehen lassen und die Religion in der Andacht vor den Gestalten der künstlerischen Phantasie? Die Kunst hat bei Wagner ebenso ihre klar umgrenzte Stellung im Leben, wie es die Ausdrucksmittel im Kunstwerk haben. Dem Künstler ist das Kunstwerk der ideale Ausdruck seiner Anschauung von der Welt; der Gemeinde der am Kunstwerk Teilnehmenden aber kann hier offenbar werden, was noch ungeschaut in ihrer Empfindung lebte; das Kunstwerk kann ihnen zur Erkenntnis der Welt und ihrer selbst helfen, und etwas in ihnen bewegen, was sich dann im Leben bewähren soll. Sie mögen sich mit ihrer Teilnahme am idealen Geschehen geweiht und erhöht vorkommen: die Wirklichkeit des Lebens wird ihnen klar machen, wie viel daran wahr sei. Illusionen bestehen bei Wagner hierüber keine.

Wagners Auffassung von der Kunst und besonders der Musik berührt sich natürlich sehr mit der der Romantiker; namentlich steht er Schelling nahe; von diesem aus ist es nicht weit zu Schopenhauer, in dessen Kunstauffassung Wagner seine eigene in der Hauptsache wiederfand. Daß ferner das Kunstwerk selbst mit seiner Vereinigung von Musik und Drama an Weber anknüpft, mag einer

---

Erwähnte. Für Goethe kann jetzt auf Chamberlains neues Goethe-Buch S. 394f., 403ff., 500, 507f., 544ff. verwiesen werden; von allem ist dies das Wichtigste und Merkwürdigste. — Man kann daran denken, einer der Wege, um für das gesprochene rhythmische Drama, für Schiller und Goethe, auf den rechten Vortrag zu kommen, führe von Wagners Gesangsstil aus. Dieser findet durch die Musik das, was dort mit dem gesprochenen Vers gewollt wird: einen in idealisierende Form gebannten Gefühlsausdruck. Melodien können, in die nicht singende Sprache zurückübersetzt, oft den natürlichen Tonfall edel gesteigerten Ausdrucks ergeben.

[1]) In Kürze ebenso Karl Grunsky in der oben erwähnten Musikgeschichte.

der Gründe sein, warum man Wagner so einseitig mit der Romantik zusammengesehen hat. Man muß aber auch hier tiefer greifen und Wagners Kunstwerk nach der einen Seite an Beethoven, nach der anderen an Goethe-Schiller anknüpfen sehen. Von Beethoven und von Goethe kamen auch die tiefsten Kunsteindrücke, und von allen Beziehungen ist es am fruchtbarsten, die zu verfolgen, die zu Beethoven und zu Goethe gefunden werden können. Auch mit Schiller bestehen, bei allem Unterschied, merkwürdige Beziehungen.[1]) Der Kreis entscheidender Eindrücke ist aber überhaupt weit: die Griechen, Shakespeare, Mozart und Bach und manches sonst, alles leidenschaftlich und eigenartig von ihm aufgenommen und in seinem besonderen Einfluß heute noch nicht genügend durchschaut. Aus der Hand von Romantikern, E. Th. A. Hoffmann und sogar Heine, hat Wagner Stoffe und dichterische Züge übernommen, um dann zu eigenen Schöpfungen und oft zu einer Urgestalt der Sage vorzudringen, die in seiner Kunst aus verdeckendem und entstellendem Gewande erstmals rein und einfach in ungesehener Herrlichkeit dazustehen scheint.

Man hat Wagner mehrfach als „Repräsentanten" für Richtungen im Geistes- oder Seelenleben des 19. Jahrhunderts genommen. Es ist ja auch durchaus möglich, daß ein Mann, der in seiner Zeit vorherrschend Widerstand findet und bei wachsendem äußeren Erfolg sich immer fremder in ihr fühlt, doch Hauptzüge von ihr an sich darstellt und ihr vielleicht mit etwas entgegenkommt, auf das sie, und wenn mit Widerstand, hintreibt. Man kann z. B. daran denken, Bismarck habe der politischen Bewegung seiner Zeit das, was man seinen Realismus genannt hat, im Kampfe aufdrängen müssen, da sie sich gegen etwas wehrte, was sie nicht bloß brauchte, sondern im Grunde auch suchte. Wie viel Recht man solcher Auffassung einräumen darf, ist sehr die Frage; etwas Wahres enthält sie. Wie steht es nun mit Wagner und seiner Zeit?

[1]) Für Goethe s. die Hinweise von Golther, Richard Wagner u. Goethe, im Goethe-Jahrbuch 26, 1905, wieder abgedruckt in „Zur deutschen Sage u. Dichtung", 1911; dann Chamberlains Goethe. (Auch Anklänge an Goethes Stil kann man bei Wagner finden.) Für Schiller: Golther in der „Musik" 15, 1904/5, jetzt „Zur deutschen Sage . . ." S. 241; auch Richard Sternfeld, Schiller und Wagner, 1905.

Zunächst darf man sagen, daß das musikalische Drama etwas war, zu dem die deutsche Entwicklung hinstrebte; Chamberlain hat hier seine Art, die Dinge durch eine kräftige Zusammenfassung zur Klarheit zu bringen, bewährt, indem er dieses Drama einfach „das deutsche Drama" nennt. Das Verhältnis weiter fassend, könnte man sagen: das Geistesleben verlangte nach Musik, nämlich nach einer solchen, in der eine gewaltige und reiche Empfindung sich austönte, in der die hörende Seele in einem Meer tönenden Gefühles und damit zugleich auch sinnlichen Wohlgefühles aufgehen konnte. Seit Klopstock, Rousseau und der Wertherzeit war ein Drang frei, der nicht bloß in weichem Schwelgen und in schüchterner Empfindsamkeit, sondern auch in kräftigem Stürmen fortlebte. In Wagner sammelte er sich zu ungeheuer erregter Stärke und schuf eine gewaltige Kunst, welche das Sentimentale, das dem deutschen Volke und seinem Musikempfinden so schwer anhaftet, weit, weit hinter sich läßt[1]), während man den hohen Schwung, das große Pathos in ihr findet, von dem etwas im Zuge der Zeit lag; in der Haltung der Deutschen von 1848, bei ihren Rednern, bis zur Gebärde des Redners, so wie etwa die Zeichner ihn abbildeten, zeigt sich dieser Zug noch einmal wie in einer letzten Steigerung, dann ebben die Wogen merklich zurück. Die große Haltung der Wagnerischen Kunst gibt sich übrigens beim Bayreuther Stil sehr deutlich auch in der Gebärde kund.

Der gleiche Drang nun, der zur Musik trieb, wollte überhaupt dem Künstlerischen, dem Sinnlichen, dem Schauen im Denken und Leben mehr Freiheit und Geltung zuweisen. Wagner gab dem 19. Jahrhundert hierfür ein Vorbild, er, der den „künstlerischen Menschen" in sich sieht und außer sich sucht. Er verlangt danach, daß Inneres als deutlich-schöne Gestalt dem Auge erscheine, durch welches eine gefühlskräftige Seele in die Welt sieht. So wird, was

[1]) Bis zum Lohengrin kann man Melodien von nicht sentimentalem, aber volksliedmäßig-süßem Klang finden. Leise taucht solches in der Walküre noch einmal auf; aber gerade die Walküre ist, neben dem Tristan, das auffallendste Beispiel des Erhaben-Unsentimentalen bei einer Handlung, welche die meisten Menschen sentimental empfinden würden, wie denn auch die Sänger, soweit es möglich ist, ins Sentimentale hinübergleiten.

Musik wird, zugleich Bild. Sein ganzes Denken aber ist ein Schauen, das wieder von dem unmittelbaren Gefühl und Willen bestimmt wird, die sich in Musik verwandeln. Der Welt im Innern wird eine unendliche Bedeutung zuerkannt, und der Kunst, in der diese Welt Gestalt gewinnt, eine erhabene Stellung in einem Leben, das dem Innern mit Kälte, Roheit, Stumpfheit antwortet. Die Stellung der Kunst wurde in Wagners Zeit besonders bedeutend dadurch, daß die Philosophie den universalen Anspruch nicht erfüllen konnte, den sie, bei Hegel angelangt, erhoben hatte: enttäuscht wendete man sich von ihr ab. Schien es aber unmöglich, die Welt in einem System von Begriffen zu erklären, so gewann Weltanschauung eben in der Kunst die deutliche Gestalt: Anschauung, für die absolute Philosophie ein undeutliches Ahnen dessen, was der vollkommene Begriff mitteile, für den „künstlerischen Menschen" aber das Mittel der Welterkenntnis, deren Inhalt, in den Begriff zusammengezogen, schrumpfend verarmt, wenn sie auch suchen muß, durch Begriffe sich zu bestimmen.

Wir vermieden es absichtlich, hier noch einmal von der Romantik zu sprechen; denn, kommt auch in ihr alles dies ebenfalls zusammen, so legen wir jetzt Wert darauf, daß es sich um einen Zug der Geister handle, der der neueren Zeit überhaupt weithin eigen ist. Und noch eine Eigentümlichkeit Wagners könnte man im gleichen allgemeinen Zeitzusammenhang sehen: die leidenschaftliche Gespanntheit und stürmische Erregtheit. Aus ihr sehnt er sich nach Ruhe und Behagen; er findet auch Ruhe, aber als „beschwichtigte Leidenschaft", in der Entsagung; daraus quillt die heitere Behaglichkeit der „Meistersinger". Die Leidenschaft, die in Leben und Kunst alle Kräfte zum wildesten Wogenschlag und zur drangvollsten Spannung treibt, bringt nun einen augenfälligen Unterschied von der Kunst und sogar dem Leben der vorangegangenen Zeit. Vergleichen wir einen Augenblick die Gipfel, indem wir uns nicht dadurch stören lassen, daß dies, in so kurzen Andeutungen gehalten, roh erscheint! So groß und heiß die Leidenschaft bei Schiller und, auf dem Grunde der Seele, auch bei Goethe ist, so tiefgewaltig bei Beethoven, so groß hier und in Schillers dramatischer Natur die Spannungen sind: bei Wagner wütet es drängender,

überschwenglicher, und treibt die Spannungen weiter; dafür ist aber auch die Lösung noch tiefer beseligend. Das ist nicht bloß Schein, indem die Mittel des Ausdrucks bei ihm freier entfesselt sind und die Kraft des Ausdrucks in seinem musikalischen Drama zu bisher ungekannter Stärke gesammelt ist; sondern es liegt auch an dem Empfinden, das sich seinen Ausdruck schafft. Führen wir den Vergleich doch fort! Welcher Gegensatz zu der epischen Behaglichkeit Goethes, zu diesem, teils durch den Willen so gezwungenen, teils doch eben natürlichen Reifen in ruhigem Gange, Ausreifen bis zur erhabensten Fülle der Weisheit und Reinheit, in keiner harten Spannung mehr mit dem Leben und mit der in Abstand gehaltenen Menschenwelt, ja in liebevoll gepflegter Berührung mit dem täglichen Leben und eins mit aller Natur, die in Goethe ununterbrochen vergeistigt wird! Dann die Scheu, die Goethe zurückhält, wenn er Innerstes aussprechen soll, und bei Wagner dieser stürmische Drang, sich rückhaltlos nach außen mitzuteilen! Im Grunde ist auch das beiderseitige Schicksal, das auf das Wesen wirkt, Folge des Wesens selbst. Und weiter welcher Gegensatz zu der so viel mehr ruhigen und heiteren Haltung des früh zur Harmonie in sich und mit dem Dasein sich erhebenden Schiller, zu der Gemessenheit des Schillerischen Stiles! Indes, wollen wir Zeitunterschiede an den Gipfeln beobachten, deren Natur sich doch darin äußert, daß sie in zeitlose Einsamkeit ragen, so müssen wir, was wir sehen, unten in den einfacheren Gegenden, aus denen sie sich erheben, wiederfinden. In der Tat ist da der ganz entsprechende Unterschied. Dort die Gemessenheit und Breite des 18. Jahrhunderts bei allem Gefühlsschwung, und hier, besonders seit den 1830er Jahren, zunehmendes unruhiges Drängen, auch wachsendes Verlangen nach Lebensgenuß, und die gesteigerte Raschheit des Lebens und der Arbeit in Kampf und Reibung, die auch in der Kunst, im Drama und Roman, bis heute nur immer mehr nach Gedrängtheit und Spannung verlangt. Besonders stürmisch gebärdet sich alles um 1848; um diese Zeit stürmt es auch in Wagner am heftigsten; es ist darin aber noch der hoffnungsvolle Schwung des 18. Jahrhunderts. Nach dem Scheitern der 48er Hoffnungen tritt um so stärker heraus, was zu der neuen

Art zu sein eigentlich gehört und das Seinige beiträgt: daß nämlich die Weltansicht nüchterner und düsterer geworden ist, daß das Unbefriedigende des Daseins mit der Entfesselung der Lebenstriebe und der Steigerung der Ansprüche schärfer empfunden wird, daß ins eigene Innere mehr Kampf und mehr Empfindung des Widerspruchsvollen, des Waltens wilder Kräfte gekommen ist. Man kann auch sagen: dramatischer ist alles geworden. Von einem Gefühl, das in der Musik ausströmen wollte, gingen wir aus; wir sahen von da aus jenes Bedürfnis nach künstlerisch-sinnlichem Schauen, und jetzt sind wir bei einer Seelenverfassung angelangt, die von dramatischer Gespanntheit war. Da liegt es nahe, zu sagen: bei Wagner sind diese Elemente alle außerordentlich gesteigert und bringen früh das Kunstwerk hervor, das ihnen zum gewaltigsten Ausdruck dient. Ein Zug der Zeit wäre also in Wagner individuell-schöpferisch geworden. Wie weit befriedigt uns aber diese Betrachtung?

Lamprecht entnimmt jenem Verhältnis das Recht, mit Wagner das Zeitalter der „Reizsamkeit" zu eröffnen, das er aus dem „subjektivistischen" Zeitalter hervorgehen sieht. Die Anschauung ist richtiger, als die bloßen Stichworte ahnen lassen, welche die Sache nur unbefriedigend benennen können. Aber — und das trifft ja die ganze Einteilung in solche Seelenzeitalter — es ist hier etwas an die Stelle des Hauptgesichtspunktes gerückt, das für den Inhalt vieler Erscheinungen nur untergeordnete Bedeutung, oft höchst fragwürdige Geltung hat. Sind wir so weit gegangen, zu sagen, in Wagner hätten sich Elemente der Zeit zu schöpferischem Gestalten gesammelt, so finden wir mit dem ganzen Zusammenhang, den wir so abschlossen, nur etwas Unbestimmt-Allgemeines von zweifelhafter Geltung bezeichnet. Sobald wir den bestimmten Gehalt der Erscheinung Wagners und ihrer Wirkung betrachten, rückt dieses Allgemeine in den Hintergrund; dort mag es suchen, seine Stellung auszufüllen; jedenfalls darf es uns im Vordergrund nichts verrücken. Man kann von der Erscheinung Wagners aus viele Berührungen mit Zeitgenössischem finden; aber es öffnet sich zugleich die riesige Kluft, die einen solchen Mann von seiner Zeit bis tief hinein scheidet, gerade durch sein Lebensgefühl und seine Welt-

anschauung. Überdies lebt ja unter den Geistesrichtungen, die man als Ergebnisse einer natürlichen Gesamtentwicklung einander ablösen sieht, neben der jeweils neuen allemal auch die ältere fort, wenn auch verändert unter dem Einfluß der neuen, doch immer lebenskräftig, solange es Menschen gibt, denen sie individuell natürlich ist. Das deutsche 19. Jahrhundert, sagt man in allgemeinem Begriff, drängte in die Politik und ihre Kämpfe; wer in ihm unpolitisch blieb, scheint ein eigensinniger Fortsetzer oder Nachzügler der unpolitischen Zeit zu sein, und dies scheint sich dadurch zu erklären oder darin zu bestätigen, daß er aus dieser Zeit stark beeinflußt war. D. Fr. Strauß hatte gegen die 48er Bewegung einen Widerwillen, in welchem er die Art Goethes und Hegels zeigt; begründen wird man das aber aus seinem Wesen als einer „Substanz", nicht an sich aus der Wirkung Goethes und Hegels auf dieses Wesen; andere, wie sein Freund Vischer, waren in die gleiche Welt mindestens ebenso eingedrungen, warfen sich aber mit Leidenschaft in die Politik. Richard Wagner nun ist nicht bloß als Jüngling von dem Fieber der Julirevolution erfaßt worden, sondern hat sich 35jährig mit allen Hoffnungen in die politische Revolution gestürzt; dann aber hat er sich bis aufs äußerste von der politischen Welt entfernt. Die Meistersinger schließen mit dem Wort: „Zerging' in Dunst das heilige römische Reich, uns bliebe gleich die heilige deutsche Kunst", was an die Worte Schillers von 1801 erinnert, und Wagner erschien als Fortsetzer des unpolitischen Dichters aus unpolitischer Zeit. Tatsächlich spricht in dem ganzen Verhalten des einmal zu sich selbst gekommenen Wagner einfach der „künstlerische Mensch" und der Verkünder der inneren „Regeneration", der notwendig überhaupt immer weiter ab von seiner Zeit in seine Welt sich zieht, aus der heraus er mit ganz eigenen Augen in die Zeit sieht.

Was Wagner als „Achtundvierziger" wollte, war einfach ein ganz neues Menschentum. Dafür schloß er sich in der Tat einer Zeitbewegung an, die in Ludwig Feuerbach einen Führer hatte, und Feuerbach wurde auch ihm wichtig. An manchen anderen, der im Zusammenhang mit Wagner gar nicht genannt worden ist, wie Fr. Th. Vischer, könnte ebenfalls erinnert werden. Doch das

Verständnis wird bei solcher Zusammenstellung wieder mehr gefördert durch das Unterscheidende als durch das, von der Oberfläche aus sich aufdrängende, Gemeinsame. In Wagner war etwas, das nach einer anderen Seite wies; in der starken Wendung, mit der er sich bald zu Schopenhauer bekannte, drang es nach oben. Wer nun mehr bloß von außen sieht, weniger ins Innere dringt, hat sein Verfahren rasch fertig: er stellt zwei Lebensperioden fest, die er nach außen, an Einflüsse von außen, anknüpft, und nimmt dazwischen eine große Wandlung an. Wer die Erscheinung von innen erfaßt, bemerkt leicht, daß viel täuschender Schein in der Wandlung ist. Wagners Art, dem, was ihn gerade bestimmt, sich energisch hinzugeben, verwirrt den nicht ganz Kundigen. Allerdings, wenn man sich an die Schriften hält, erscheint die Verschiedenheit etwa zwischen 1849 und 1878 groß, und eine große Entwicklung ist in der Tat geschehen; aber die Kunstwerke, in denen das Innere sich unmittelbarer ausspricht, zeigen um so deutlicher das charakteristisch Gleichbleibende in der Weltanschauung, das nach außen eine starke Grenze einhält.

Einflüsse zweier Philosophen spielen bei dem Angedeuteten herein. Wie Wagner sich nun überhaupt zur Philosophie verhielt, darüber wäre aus einem geistvollen Vortrage Chamberlains[1]) lebendige Klarheit zu holen: nur muß man ihn cum grano salis aufnehmen, weil er Gedanken und Unterscheidungen, die er beim Hörer erreichen will, temperamentvoll überspannt. Unsere Betrachtung darf es sich jedenfalls nicht ersparen, das Verhältnis namentlich zu Feuerbach von neuem kurz auseinanderzusetzen; ganz befriedigend ist offenbar nirgends darüber gehandelt.

Wir gehen davon aus, daß Wagner dem „Kunstwerk der Zukunft" von 1849 eine Widmung an Feuerbach gab, worin er geradezu sagt, als künstlerischer Mensch gebe er dem Philosophen zurück, was er von ihm als Philosophen empfangen habe. Nun hat Chamberlain einen Brief gefunden, aus dem hervorgeht, daß Wagner damals nur den einen Band von Feuerbachs Werken kannte,

[1]) Beilage zur Allgemeinen Zeitung 1899, Nr. 47—49.

der die „Gedanken über Tod und Unsterblichkeit" enthielt.[1]) Wagner erzählt in der jetzt bekannten Autobiographie (S. 251), daß der philosophische Trieb bei ihm eigentlich erst geweckt wurde, als Lehrs in Paris — er stand damals im 29. Lebensjahre — ihm Zweifel an der Unsterblichkeit beibrachte. Früher hatte er es mit Schelling und Hegel vergebens versucht. Nun griff er, einige Jahre nach den Gesprächen mit Lehrs, zu Feuerbach offenbar darum, weil er hier Gedanken über dies, ihn beschäftigende, Thema fand. Die Kunstschriften von 1849 zeigen auch das Bedürfnis, seine Ideen philosophisch zu verankern. Höchst bezeichnend ist aber, was ihn nun an Feuerbach anzog. Er sagt es selbst: in Feuerbach schien der Philosoph im Menschen aufzugehen; die „absolute" Philosophie, bei der der Mensch im Philosophen aufgehe, fand er hier verabschiedet; in Feuerbachs Philosophie aber glaubte er den von ihm, Wagner, gemeinten „künstlerischen Menschen" zu erkennen. Und indem er so mit der feurigen Einbildungskraft des Künstlers sein Eigenes in den Begriffen dieses Schriftstellers zur Klarheit gebracht fand, schloß er sich ihm mit Wärme an. Was in diesem Feuerbach-Bande konnte nun für ihn besondere Bedeutung haben? Wer den Entwurf zum „Jesus von Nazareth" kennt, sieht es sofort: den Tod fand er begriffen als die Erfüllung und letzte Bewährung jenes Sich-Dargebens, das den Inhalt des Menschenlebens ausmachen müsse, der Selbstentäußerung, der Liebe; dagegen gehalten erschien der Wunsch des Fortlebens der elende Wunsch eines eigensüchtigen Philisters. Der Mensch sollte seinen Tod wollen. Er sollte im Ganzen aufgehen wollen: höchstes Sein ist gemeinschaftliches Sein. Das Leben aber wird erfaßt als die lebendige Wirklichkeit, bei der jeder Augenblick Wahrheit und Fülle, der Gedanke an Vergänglichkeit keine Wahrheit mehr hat.

Dies sind die Gedanken, die bei Wagner von 1848 bis 1854 immer wieder begegnen. Wer Wagner einigermaßen kennt, weiß, daß er damit nur Begriffe und Folgerungen zu einem Lebensgefühl übernahm, das ihn bereits erfüllte. Als er später das Vorwort zum dritten Bande seiner Schriften verfaßte, fand er, daß er Feuerbach da-

[1]) 3. Band, 1847; es ist der erste Band der neuen Ausgabe von Bolin und Jodl. Vgl. Chamberlain, Richard Wagner, Ausgabe in 8°, S. 188.

mals voreilig gewisse Begriffe entnommen habe, mit denen er seine Anschauung meinte ausdrücken zu können; er nennt einzelne, und man kann andere hinzufügen. Übrigens hat in dieser 48er Zeit, wie Hugo Dinger es richtig bezeichnet hat[1]), nicht bloß Feuerbach, sondern es haben überhaupt „junghegelische" Ideen auf Wagner gewirkt, und zwar durch Bakunin und August Röckel.[2]) Unter dieser Einwirkung haben sich die Anschauungen von Ehe, Eigentum, Gesetz, Zwangsstaat gebildet, die im „Jesus von Nazareth" ausgeführt und im Ringdrama lebendig geworden sind, an die Wagner die Hoffnung auf den „Menschen der Zukunft" anknüpfte. Er lebte jetzt in dem Glauben, daß die Welt, die er in sich trug, mit der nahen Zerstörung der gegenwärtigen Welt kommen müsse. In Leben und Kunst — denn jetzt ward er sich auch bewußt, daß er nur aus ungestilltem Drang nach vollem Leben Künstler sei, — in Leben und Kunst ringt er aus Regelzwang und Konvention und Heuchelei nach der Freiheit reiner Lebensentfaltung. Aus der „künstlichen Zivilisation" will er zurück zur „unentstellten" Natur. Wo er in politischer Revolution eine Empörung der „rein menschlichen Natur" gegen „politisch-juristischen Formalismus" fand, war er mit dem Herzen dabei. So fand er in der Bewegung von 1848 und 1849 sein eigenes Drängen. Es ward ihm aber immer deutlicher, daß die politischen Parteien den Sinn, den die Revolution allein für ihn haben konnte, nicht begriffen, und aus ihrer „Lüge" flüchtete er in die Einsamkeit und schuf hier das „Kunstwerk der Zukunft", das aus der Gemeinsamkeit hatte hervorgehen sollen. Mit dieser Kunst hofft er doch Einzelnen den „Stachel" der „Befreiung von Heuchelei und Lüge" und von der „nichtswürdigen Herrschaft" der sogenannten Lebensklugheit aufzuregen.[3]) Die Hoffnung auf das neue Menschentum hielt er noch jahrelang fest; auch las er weitere Schriften von Feuerbach, empfahl Röckel diesen „kräftig klaren Geist" und schrieb ihm noch am 25. Januar 1854, um den Sinn des Ringdramas deutlich zu

[1]) Richard Wagners geistige Entwickelung, 1892.
[2]) Darüber jetzt „Mein Leben" S. 443 u. 456ff.
[3]) Vgl. namentlich die „Mitteilung an meine Freunde", besonders S. 309 im 4. Band der Schriften, und Familienbriefe S. 185.

machen, Gedankengänge Feuerbachischer Art. Zu Ende desselben Jahres lernte er Schopenhauer kennen.

Wie viel Verwandtes Wagner bei Schopenhauer finden konnte, ist schon oft und richtig bezeichnet worden; wir möchten aber auf zwei Dinge noch besonderen Wert legen: Wagner war durch seine Lebensstimmung längst — das zeigen Werke und Briefe ergreifend genug[1]) — auf den Schluß von Schopenhauers Lehre vorbereitet; aber auch von den philosophisch gefaßten Ideen der unmittelbar vorhergehenden Zeit führten Brücken genug zu Schopenhauer. Vor allem: Sinn des Lebens: Selbstentäußerung; höchste Lebensfrucht: Liebesopfer; einziges Übel: Lieblosigkeit — so heißt es vor Schopenhauer.[2]) Daß das Studium Schopenhauers bei Wagner „eine vollständige Umkehr seines Wesens und seiner Weltanschauung zur Folge" gehabt habe[3]), bedeutet ein Mißverständnis des ganzen Wagner. Was Wagner aufzugeben hatte, bezeichnet er selbst als eine optimistische Weltansicht, die er nur mit Mühe noch habe halten können. Als „Anschauung" hat er sie überhaupt nicht in sich getragen; übrigens ist mit den Begriffen Optimismus und Pessimismus, die so gedankenlos auch auf Wagner angewandt worden sind, in seine Weltanschauung vor und nach 1854 keine Klarheit zu bringen.

Als Wagner trotz allem zögerte, die Erkenntnis von der unabänderlichen Notwendigkeit des Leidens und von der unseligen Beschaffenheit gerade des „natürlichen" Willens anzunehmen, da fand er zu seinem „Erstaunen", daß seine Dramen und gerade das Ringdrama dies als Anschauung bereits enthielten, und „erschüttert" wandte er sich ganz der „Welt als Wille und Vorstellung" zu.[4]) Man kann nun in allem Ernste fragen, ob Wagner recht hatte, wenn er in seinem Ringdrama die Erkenntnis Schopenhauers wiederfand.[5])

---

[1]) Neben vielem kann auf die Stelle in Band 4 der Schriften, S. 265, über den Holländer hingewiesen werden.

[2]) Vgl. in der neuen Ausgabe des Wagner-Liszt-Briefwechsels den 104. Brief.

[3]) Hugo Dinger, Richard Wagners geistige Entwickelung S. XXI.

[4]) Darüber jetzt auch „Mein Leben" S. 604.

[5]) Rudolf Lück verneint diese Frage in einer Jenaer Dissertation über Wagner und Feuerbach, 1905. Fertig war das Ringgedicht, wie es vor-

Man kann sagen: Wotan wird durch die furchtbare Erfahrung, die sein herrischer Wille im Kampf gegen natürliche Lebensentfaltung macht, dazu geführt, daß er „sterben lernt", worin Wagner vor Schopenhauer die Bewährung des echten Lebensgefühles erkennt; er „weicht in Wonne dem ewig Jungen" und will im Kampfe mit Siegfried unterliegen. Man kann noch weiter sagen: was er in der „Götterdämmerung" erlebt, ist auch nur die furchtbarste Folge seines Eingriffs in die natürliche Lebensentfaltung. Ein Leben, das in freudiger Selbstentäußerung sich aufzehrt, das verkünden im Sinne des „Jesus von Nazareth" die „sentenziösen" Schlußverse der Brünnhilde, die in der Partitur ausgelassen sind. Aber eins macht stutzig: ist die Vorstellung, daß man nur den natürlichen Willen walten zu lassen brauche, um die Menschengemeinschaft „selig" zu machen, ist das einem Leben gegenüber, das sich zeigt wie im Ringdrama, noch haltbar? Sagt die Handlung nicht vielmehr: der Wille will gerade nicht, was der Sinn des Lebens sein muß? Wotan hat den Willen Schopenhauers; mit der „Götterdämmerung" ist dieser Wille zur „Selbsterkenntnis" gekommen. So dürfen wir in Begriffe fassen, was Wagner, im Verkehr mit diesen Begriffen, erfuhr. Er wurde sich jetzt klar über das, was er in seinem Lebensgefühl und darum in seiner Kunst bereits in sich hatte. Nur leicht hat er in der Folgezeit die Entdeckung, die ihn so tief ergriff, überspannt, wenn er sich ganz in Schopenhauers Begriffen hielt.

Der Vorgang kennzeichnet Wagners Verhältnis zur Philosophie. Er sagt selber einmal[1]: „Dem Dichter ist es eigen, in der inneren Anschauung des Wesens der Welt reifer zu sein als in der abstrakt bewußten Erkenntnis". Als Wagner Schopenhauer kennen lernte, fand er, daß nicht Feuerbachs, sondern Schopenhauers Weltdeu-

liegt, 2 Jahre, ehe Wagner diese Philosophie kennen lernte. Dies ist längst bekannt; trotzdem liest man noch 1910 in der 3., umgearbeiteten Auflage von Zieglers „Strömungen" S. 639: aus dem Ring sei während der Arbeit etwas anderes geworden, Schopenhauer habe das Konzept verrückt, und in der 4., umgearbeiteten Auflage von Richard M. Meyers Literaturgeschichte S. 314: im Ring hätten sich „philosophische Mythologeme Schopenhauers" an die Stelle der alten Mythen gedrängt.

[1]) Schriften VIII, S. 6.

tung in Begriffen seine Weltanschauung wiedergebe. Die 28 Jahre, die er noch zu leben hatte, blieb er dabei; nur in Einzelheiten wollte er nach seiner inneren Erfahrung diese Philosophie anders entwickeln. Im Grunde war auch sie für seine Anschauung überhaupt nicht die vollkommen passende Deutung in Begriffen. Die Unterschiede sind wieder am klarsten von Chamberlain entwickelt. Wir haben übrigens für die Hauptsache eine einfache „Anschauung": so wie Hans Sachs, Gurnemanz und Parsifal den Willen verneinen, so nur verneint ihn Wagner! Alles ist da dem Leben und Handeln, nämlich einem überpersönlichen, „heiligen", zugewendet, und eine „Regeneration" des Menschengeschlechts wird als Schlußgedanke gefaßt, deren Inhalt, Bedingungen und Mittel zu verstehen Aufgabe der Lebenden ist.

Über Wagners Stellung zum Christentum, die viel erörterte, noch einige Worte. Wie er zur Religion stand, als er ganz er selber war, zeigen wieder zu voller „Anschauung" der Tannhäuser und der Lohengrin, dieses Sehnen nach der Liebe, die den Menschen über alles Selbstische hinaushebt und zum Opfer fähig macht. In der Zeit dann, da er soeben den Glauben an alles Überweltliche verloren hat, da ihm wahr nur ist, was „sinnlich" ist, entwirft er den „Jesus von Nazareth", auf eine Menge von Stellen aus dem Neuen Testament gestützt; der Gehalt dieses Entwurfes ist in das Ringdrama eingegangen. In dieser Zeit klagt er das Christentum heftig an, weil es den Menschen an eben der Lebensentfaltung hemme, die zur Liebe treibe. Die Vorwürfe verstummen, seit mit der „Selbsterkenntnis des Willens" der Glaube an die Sündlosigkeit des natürlichen Menschen aufgegeben ist. In der Schrift „Über Staat und Religion" von 1864 ist die Weltentsagung des Mönches als Weg zur Heiligung erfaßt. Am Karfreitag des Jahres 1857 ist auch die Idee zum Parsifal aufgetaucht; 1865 ist dieser entworfen. Wagner hält die Erkenntnislehre und die Metaphysik Schopenhauers fest, aber mit wachsender Ergriffenheit nimmt er christliche Vorstellungen auf, bis er in dem einfachen Sinne der Heiligung des Willens sich zur christlichen Religion bekennt. Er folgt auch da jener Notwendigkeit seines Wesens, die er beim künstlerischen Schaffen am gegebenen Stoffe betätigt: er ergreift, was die innere

Erfahrung ihm als wahr kündet, und sieht darin den echten Gehalt des Gegebenen. Die Vorstellung des überweltlichen Gottes, der der Urgrund der Erscheinungswelt ist, hat für ihn keine Wahrheit; aber die Erscheinung Christi offenbart ihm „das Göttliche", jene Heiligung des Wesens, nach der zu ringen der Mensch bestimmt ist, der entscheidend nahe zu kommen ein Schicksal ihm helfen muß; das ist „Gnade". Man mag im 10. Bande der Schriften und im Schlußbande von Glasenapps Biographie nachlesen, wie dies alles sich äußert. Es ist eine Entwicklung, auf die schon eine frühe Lebensstufe vorausweist und in der sich die starke innere Einheit dieses Charakters zeigt. In der Tat ist ja auch das gedankenlose und unendlich bezeichnende Mißverständnis vom „Zusammenbrechen vor dem Kreuze" seltener geworden.

Auf den Grundgehalt aber in dieser Einheit der wechselnden Erscheinung haben wir uns jetzt zu besinnen. Wir suchen ihn auf in Wagners Lebenswerk.

2.

Dem ewig Heimatlosen, Friedlosen, Todessehnsüchtigen, an dem blinder Wille so furchtbar gestraft wird, bringt ein Weib Erlösung, das in der heiligen Ergriffenheit des Mitleids sein Leben für ihn opfert. Das ist der Inhalt des ersten Dramas, in dem Wagner ganz er selber ist; aber in den „Feen" schon und im „Liebesverbot" ist dies Wagnerische Grundthema enthalten. Dies Mitleid, diese Liebe, die im Opfer Erlösungskraft hat, während sie ihr eigenes Dasein heiligt und erlöst, steigert sich bis zum höchsten — wir würden sagen: christlichen — Bewußtsein. Über Senta und Elisabeth kommen wir zu Parsifal, der seine Sendung in heiligem Wissen vollbringt; eine Vorstufe dazu ist auch Brünnhilde.

Die Grundkraft für die Erlösungstat ist die Gemütskraft der Senta, die weibliche Liebeskraft der Elisabeth, der unbedingt eindrucksfähige und hilfbereite Sinn Parsifals. Es ist die Fähigkeit, dem Leiden das volle Gefühl und Denken rücksichtslos zuzuwenden und sich in der helfenden Tat ganz daranzugeben. Dies bedeutet die innere Überwindung des Leidens überhaupt. Für Wagner ist dies der einzige Sinn der Religion. Solches Mitleid aber hat

der Mensch allem, was lebt und damit leiden muß, zu schenken, wie es Wagner stets mit besonderer Sorge dem hilflosen Tiere zugewendet hat. Daß nun Wagner das Sehnen nach Erlösung und ihren Gewinn, den Weg von Mitleid und Liebe zur Heilstat, Welterkenntnis und Weltüberwindung mit unerhörter Gewalt, Tiefe und Fülle dargestellt hat, dies ist das erste und wichtigste in seinem Wirken.

„Poetischer Gehalt ist Gehalt des eigenen Lebens", sagt Goethe. Wenn man mit einem Worte angeben könnte, was Wagners tiefste und immer wieder vorwaltende Sehnsucht war, so wäre die Antwort: Stillung der Leidenschaft, Beruhigung eines ewig ungestümen Willens. Sammelt sich die Leidenschaft am gewaltigsten im Liebesdrang, so ist das Glück, das dieser sucht, zugleich eben das Ende aller Leidenschaft, die Auflösung des Begehrens überhaupt. Wenn bei Goethe und Schiller das Grundstreben etwa dahin zu fassen ist, daß sie sich in der höchsten Ausbildung ihres Wesens und ihrer Leistungen zur „Idee" ihrer selbst erheben wollen, wobei das „Bändigen den eignen Willen" nur eins unter anderem ist, nicht so wichtig wie das Gewinnen von immer höherer „Anschauung", so haben wir hier einen Gegensatz, an dem wir Wagner deutlicher sehen können. Bei Wagner erreicht nun jener Drang in der Zeit, die durch die Briefe an Mathilde Wesendonk und durch den Tristan bezeichnet wird, die höchste Steigerung und eine Stillung, von der aus auch die Kunst die innere Freiheit und das neue Leben darzustellen vermag. Von dieser Mitte aus könnte Wagners Leben und Werk nach rückwärts und nach vorwärts gesehen werden.

Das innere Geschehen in dieser Kunst setzt eine Grundeigenschaft der Wagnerischen Menschen voraus, wonach sie das, was sie sind, in jedem Augenblick ganz sind, und die Fähigkeit besitzen, sich für etwas unbedingt einzusetzen. Sie folgen einem ungebrochenen Empfinden mit rücksichtsloser Wahrhaftigkeit, und diese stellt Wagner nun vor den gewöhnlichen Menschen seiner Zeit hin, bei dem die Kraft des Empfindens und die Freiheit des Wesens unentwickelt oder gebrochen ist. Die religiöse und sittliche Erziehung kann den Menschen nicht umwandeln, solange es ihn nicht in freiem Drange zu dem hintreibt, was sie aus ihm machen will. Inzwischen

führt sie in ihm das Gewissen, die Reflexion, die Furcht, die Scheu auch vor dem Urteil anderer gegen seine Triebe, die sie ihn als schlecht erkennen läßt. Dazu nimmt die ganze Lebensordnung, die Sitte, die geltende äußere Form ihn in Zucht. Er wird unsicher, abhängig, im Streite zwischen Wollen und Nichtkönnen und im Banne der Rücksichten unwahrhaftig; sein Empfinden selbst wird gedämpft. Gegen diesen Zustand bäumt sich Tannhäuser auf, indem er zur Venus flieht und dann vor der Hofgesellschaft die Venus preist. Das ist ein Mensch, der dem stärksten Empfinden immer ungescheut folgt. Er erlebt aber, wie der Genuß suchende Wille Fluch bringt, und sieht in der Liebe der Elisabeth den reinen Willen in voller Ganzheit, über aller Konvention frei, sicher und wahr. Diese Liebe opfert sich für ihn, und er selbst wendet die ganze Kraft seines Willens in der „Buße“ gegen sich selbst. Es liegt ein tiefer Sinn darin, daß die Jungfrau, die aus ihrem innersten Wesen zur Heiligen wird, den Tannhäuser, die urgewaltige Lebenskraft, lieben muß, der — sofort auch die Göttin des Liebesgenusses gewonnen hat! In diesem Drama lebt die Hoffnung, daß solche Lebenskraft des Höchsten, auch der Heiligung, fähig sei. Die Natur seines Tannhäuser hat nun Wagner persönlich gehabt; er folgte ihr, wenn er in den Jahren zwischen 1848 und 1854 die rückhaltlose Hingabe an jeden Augenblick des Daseins zur sittlichen Forderung erhob, dann aber mit der gleichen Kraft der „Selbsterkenntnis des Willens“ sich hingab.

Ungebrochene Kraft der Sinne, des Herzens, des Geistes bedingt auch das, was Goethe die geniale Wirkungsart nennt und was Chamberlain fein in der Gestalt des Parsifal aufzeigt: Parsifal wird von jedem Eindruck im Innersten getroffen; er sieht mit einem Blick hindurch in eine Tiefe, zu der andere nicht vordringen; er erkennt hinter dem Einzelnen einen umfassenden Zusammenhang; seine Entschlüsse sind plötzlich und sicher; auf sein Ziel zu geht er durch alle Schwierigkeiten, indem er weiß, was er muß: so vollbringt er, was anderen unmöglich wäre. Zu allem dem gehört aber weiter jene Furchtlosigkeit, die über dem Ziel das Leben selbst nicht achtet; ein Leben, über das die Furcht Macht bekommt, kann nicht zur höchsten Tat fähig sein. „Nur starke Menschen kennen die

Liebe", sagt Wagner; nur starke Menschen haben das Wagnerische Mitleid, bei dem, wie er selbst einmal ausspricht[1]), das Ziel nicht die Erhaltung etwa eines Schwachen, sondern die Bewährung des Mitleids durch einen Starken ist. Nur starke Menschen endlich haben die Kraft zur Weltüberwindung: „Heldentum und Christentum" lautet der Titel einer der Schriften, die mit dem Parsifal das letzte Vermächtnis Wagners enthalten.

Die Auffassung des Lebens ist in diesen Werken eine heroische und tragische. Beides gehört zusammen und bedeutet, daß gerade die großen Kräfte zum Leiden bestimmt sind, daß ihnen aber die Fähigkeit innewohnt, innerlich über das Leiden zu siegen und ihm Leistungen von unbedingtem Wert abzugewinnen. Dann aber haben diese Werke, aus der gleichen Quelle des Wagnerischen Wesens — wie das leidvolle Wälsungenpaar den Siegfried erzeugt — eine Freudigkeit und Heiterkeit, sonnenhaft und siegreich, und wieder jenen behaglichen Scherz, der ein Gebilde wie den Mime mit herzlichem Ergötzen ausgestaltet und mit dem breit-gutmütigen Lachen des „Wanderers" betrachtet, den Scherz, der in den Späßen der Meistersinger eine unwiderstehliche Komik hervorzaubert und der in aller Karikatur immer gutherzig bleibt. Es ist oft ausgesprochen worden, was es bedeutet, daß die Meistersinger gerade auf den Tristan folgen und daß sie in einer Zeit großer Not geschaffen sind. Aus der Entsagung quillt ihre Heiterkeit. Frühe schon hat Nietzsche dies schön gesagt und mit dem Wort von der „deutschen Heiterkeit" und der Anspielung auf Luther einen tiefen Zusammenhang angedeutet, in den man sich recht versenken sollte.[2])

Da, wo das Ringdrama auf seine Höhe steigt, mit dem dritten Akt des Siegfried, erreicht die Größe des Empfindens und Geschehens, in dieser Durchdringung des Tragischen mit Enthusiasmus und erhabener Freude, ein solches Maß, und alles ist mit einer solchen Gewalt des Ausdrucks zu leuchtend inniger Anschauung erhoben, daß die Sprache, die beschreiben wollte, vollkommen versagt. Was ist nun aber das für ein Bild, wenn wir die beiden Aktschlüsse des Siegfried und des Tristan nebeneinander halten und

[1]) Nachgelassene Schriften S. 173.
[2]) Werke I, S. 554.

uns noch der tiefen Verwandtschaft in beiden bewußt sind! Wer auf solche Höhe noch folgt, dem teilt sich das Gefühl mit, daß diese Welt erst das wahre Leben sei, und aus der Tageswelt mit ihren Interessen zieht es die Seele nun dorthin als in ihre Urheimat. Das ist die höchste Leistung der Kunst, die Sehnsucht von den „trüben Abbildern“ zu den „Ideen“ mächtig werden zu lassen.

Nun war es Wagner tiefer Ernst damit — und wir denken daran, indem wir von der Urheimat sprechen —, daß es die deutsche Seele sei, die in dieser Kunst wieder einmal zur Freiheit sich losringe, um ihr Weltbild zu gestalten. Später bestimmte er dies Deutsche der großen deutschen Ahnen als das Germanische und Arische, wie Gobineau es ihm zeigte; hier fand er auch die Anlage zu der heroischen Sinnesart, in der seine Kunst lebt. Wagner gehört zu denen, die uns dies ideale Deutsche zur Anschauung und zum Bewußtsein erhoben haben; schon früh mußte sein Kampf um das Deutsche in der Kunst zu einem Kampf um die Stärkung des Deutschen in der Kultur werden. Nun hat man bekanntlich auch das bestritten, daß Wagner so deutsch sei; man hat auf seine üppige Sinnlichkeit hingewiesen und den wachsenden Hang des heftig Erregbaren nach weicher wohliger Pracht, auf das ausschweifende Walten der Leidenschaft in Wonne und Qual, in seiner Musik selbst auf das Sinne und Seele Erregende, das ihr innewohnt. Nur hat man, oft einfach aus Mangel an gutem Willen oder Beschränktheit des Empfindens, dies noch übertrieben und dabei Unverständnis des „Tristan“ und vorlaute Unkenntnis des zweiten Parsifal-Aktes gezeigt. Die Hauptschuld aber daran, daß von Wagner ein schiefes Bild entstand, trägt die Presse, die ungünstige Vorstellungen geflissentlich ausbreitete. Was man nun jenen Zügen als echt deutsch gegenüberstellte, läßt sich deutlich machen, wenn wir etwa an die schlichte Gestalt W. H. Riehls denken, der so gegen Wagner gesprochen hat, oder an das reichere Deutschtum des „Rembrandt als Erzieher“, das deutsch im Sinne von niederdeutsch sein will, oder an Brahms, der wieder niederdeutschem Empfinden besonders nahe zu stehen scheint, oder an Uhland, an Schubert. Man hat Wagner sehr vorgeworfen, daß er nicht schlicht und bescheiden sein könne. Aber in Wagners erstaunlich vielseitiger Natur müssen die wilden und üppigen Kräfte

sich von milden und festen Gegenkräften im Kampfe binden lassen — wobei wir in das Geheimnis zu schauen meinen, wie der große Dramatiker entsteht, und zwar der des musikalischen Dramas! Wir erinnern uns auch der wundervollen Betrachtung, mit der Nietzsche in dieses Verhältnis hineinschaut.[1]) Wagner hat ganz auch das, was Nietzsche — ein anderes Mal — „Einfalt, . . . betrachtenden Sinn und Schalkhaftigkeit" nennt, sonnigen Humor, Zartsinn, Herzensgüte. Seine Werke leben und atmen darin. Sie haben auch die verhaltene Leidenschaft, die feste Ruhe und in höchstem Maße den männlichen Ernst. Nein, mit dem undeutschen Charakter steht es wie mit der Melodielosigkeit oder dem Arbeiten nach Theorien. Solche Mißverständnisse werden auch seltener; dafür kommt es auf, Wagner als eine Art „napoleonischen" Dämons zu sehen und dies Bild zu genießen, was jedenfalls nicht „deutsch" ist.

Jenes „Deutsche" bei Wagner verträgt sich aufs beste gerade mit der Sehnsucht nach dem „Rein-Menschlichen", dem „von aller Konvention losgelösten Rein-Menschlichen". Es ist das, was der Deutsche — und Wagner selbst 1849/50 — in der Antike fand, was Schiller in seinen Dramen mit geschichtlichem Stoff verwirklichen wollte. Wagner leitete diese Sehnsucht auf das mythische Drama, in dem wieder der Geist des eigenen Volkstums sich äußerte. Der Drang aus der Konvention und der Herrschaft der Regel, die schließlich in den Charakter und das Empfinden selbst eingreift, in die freie Schönheit des „Menschlich-Natürlichen" ist eins mit dem Drang, von innen heraus sich selbst und seine Welt zu gestalten. Auch das Kunstwerk will sich seine Form von innen heraus bilden, nicht sich nach einer fertigen, „monumentalen" Form richten. Die Sprache der Sehnsucht nach dem idealen Rein-Menschlichen ist die Musik, in der das Tief-Persönliche unmittelbar ins Objektive, Typische gewendet wird, in der die Weltseele zu tönen scheint. Das gemeinte Rein-Menschliche kann selbst als der Geist der Musik erfaßt werden, während die „Literatur" dem in überlieferte Formen gebundenen Dasein näher ist. Diese Musik aber, über die deutschen Meister Bach, Mozart, Beethoven und die

[1]) Werke I, S. 504—506.

anderen hin zu Wagner führend, diese „tiefe Kunst des tönenden Schweigens“ konnte von Wagner als die Sprache des deutschen Herzens empfunden werden. In ihr redet die heimische Sage und — die heimische Natur. Zur „Natur“ hin drängt aus der „Konvention“ das Rein-Menschliche; die Natur außer sich zu beseelen und mit ihr in Gemeinschaft zu sein, wird gerade jenem „deutschen“ Sinne zur Notwendigkeit; er kann gar nicht anders. Wagner beseelt die Natur, indem er sie zum Mittönen erweckt, bis sie endlich am Karfreitag als entsündigte Kreatur mit Blühen und ergreifendem Gesang dem Erlöser dankt.

Chamberlain konnte das Drama Wagners „das deutsche Drama“ nennen. Übernehmen wir das mit dem eben bezeichneten umfassenden Inhalt, so führt uns ein Wort Wagners zu der Beziehung, die das innerlich Deutsche zu dem innerlich erfaßten Kern des Christlichen hat: er nennt die deutsche Musik die „alles klagende, alles sagende, tönende Seele der christlichen Religion“. Im Parsifal ist sie das in besonderem Sinne geworden.

Im Parsifal hat die Kunst die Aufgabe, das Wesen der Religion frei ausströmen zu lassen, indem sie die zu Dogmen gewordenen und damit dem Zweifel anheimgefallenen Glaubensvorstellungen in ihrer echten bildlichen Wahrheit ergreift, auch äußere Formen der Verehrung des Göttlichen in idealer Gestalt zeigt, ohne daß sie damit — denn sie ist ja Kunst — ein bestimmtes Bekenntnis zu Dogmen und Kultgebräuchen einer Kirche auf sich zu nehmen hätte. Die Kunst bereitet der Religion eine Freistätte, wohin sie, um neue Gestaltungen zu suchen, sich flüchten kann vor geschichtlich verfestigten Formen und vor den Wirren des Lebens um sie. Es ist wieder eine Flucht ins Rein-Menschliche. Wer an einer Kirche und ihrem Lehrgebäude volles Genüge findet, das Christentum darin — nicht bloß enthalten, sondern — aufgegangen sieht, dem kann diese Flucht unnötig scheinen. Wer aber durch die geschichtlichen Formen hindurch nach der unangreifbaren, einfachen Religion erst sucht, für den kann die „Rettung“ des Kernes der Religion in die Kunst eine wohltätige Wahrheit sein.

Wagners Kunst greift mit einer außerordentlichen Eindringlichkeit ins Innerste des Menschendaseins überhaupt. Sie baut im

zweiten Akt des Tristan eine Handlung auf, die nur im Innern vor sich geht und die Umwandlung in dem, was der Mensch mit dem Leben will, zum Inhalt hat: Isolde zu Beginn und dann am Ende des Aktes — welch ein Geschehen mit einem Menschen, vollzogen in dem verdichtend abgekürzten Gange, in welchem der Künstler das Leben nachbildet! Und dann jenes Unaussprechliche, von dem man sagen konnte, es sei erstaunlich, daß Wagner danach noch weitere Werke schuf, jener Schluß des Tristan: wieder ein rein inneres Geschehen, so ungeheuer, daß aus ihm das einschneidendste äußere Geschehen, der Tod, nur wie eine letzte, leicht und notwendig eintretende Folge hervorgeht. Diese stets bis ins Innerste vordringende Kraft führt uns nach unserem Überblick noch einmal und deutlicher auf die zu Anfang gleich angedeutete Wahrnehmung: wie die Werke Wagners die Lebensstufen bezeichnen, auf denen ihr Meister stand; bei wenigen Künstlern ist dies Verhältnis so bedeutsam. Bis zu jener letzten Erhebung, zu der der Parsifal hinaufführt und die wir in dem Schlußthema nach dem Fallen des Bühnenvorhangs in kräftig einfacher Symbolik zusammengefaßt empfinden, zu solcher Erhebung konnte Wagner kein Drama damals etwa führen, als er den Tannhäuser oder den Ring oder den Tristan ausklingen ließ. Den Sieg des Parsifal aber kündet nach dem Tristan das Hans Sachs-Drama voraus.

Eine Kunst mit solchem Inhalt und solchem Gange hat einen erhabenen Beruf. Da aber eine Kunst, die nur durch ihre volle Darstellung in die Wirklichkeit tritt, von Bedingungen abhängig ist, die außerhalb ihrer selbst liegen — keine Kunst ist hierin so übel daran, wie das musikalische Drama —, so muß der Künstler Mittel suchen, ihr die möglichst reine Gestalt zu sichern. Die bittersten Erfahrungen mit der Kunstöffentlichkeit und die klarste Einsicht haben Wagner nach Bayreuth geführt. Dort schuf er sich den Boden für seine Kunst. Die Künstler zog er in die Bayreuther Freiheit heraus, um sie künstlerisch und menschlich vorzubereiten. (Denn nicht bloß künstlerische Anweisung, auch Erziehung im täglichen Umgang wollte er geben; dies hat er schon früh als notwendig erkannt[1].) Vor dem Kunstwerk suchte er dann die zu versammeln,

[1]) Briefe an Röckel S. 43.

denen daran gelegen war, eine ernste Kunst ernst aufzunehmen. Soweit es sich um ein Publikum im weiteren Sinne handelte, war es ebenfalls von entscheidendem Wert, daß er solches auf seinen Boden herüberziehen konnte, statt sich ihm unter Bedingungen anvertrauen zu müssen, die er in heftigster Empörung als frivol und nichtswürdig empfand. Während die Welt über die Art, wie sie der Schöpfungen des Genius sich bemächtigen wolle, ihrerseits bestimmen möchte, wobei sie dem Zuge folgt, das Außerordentliche, ihr Abgewandte — sagen wir mild: ihr anzunähern, hoffte Wagner zuerst für den Ring, dann wenigstens für den Parsifal dies Verhältnis selbst feststellen zu können. Für den Parsifal war gar keine andere Stätte als das so gedachte Bayreuth überhaupt möglich; Wagner sprach hier nur aus, was sich aus dem Charakter der religiösen Handlung von selbst ergab.[1])

Erst Bayreuth konnte die Idee Wagners mit der Kunst und der Kultur ganz deutlich machen. Erst Bayreuth gab auch der Wirkung Wagners nach außen den sammelnden und krafterzeugenden Mittelpunkt. Denn nicht bloß zog Bayreuth zur Teilnahme am Festspiel eine Gemeinde zusammen, die sich hier in einem gemeinsamen Streben geklärt und gestärkt fand, wie es heute noch ist, sondern in der ersten Zeit war Arbeit nötig, um die Festspiele überhaupt durchzusetzen, und in der Teilnahme an der Arbeit Wagners — der in äußerster Hingabe an sein Ziel ein großes Beispiel gab — wuchs der einzelne in die Welt Wagners hinein. Hier aber sind wir an der Stelle, wo sich unsere letzte Frage erhebt: wie hat Wagner gewirkt?

---

[1]) und heute ebenso gilt wie damals, auch wenn die Theater heute die Werke Wagners besser aufführen als vor 30 Jahren. Denn darum handelt es sich gar nicht, sondern, einfach ausgedrückt: es schickt sich in keiner Hinsicht, daß diese Handlung auf einem gewöhnlichen Theater vor sich gehe. Die ganze Atmosphäre, in welche diese großstädtischen Theater gesetzt sind, ist heute nicht reiner als damals. Auch die Frage, wie viele dieser Kunst ernstlich Bedürftige, trotz des Bayreuth-Stipendiums, nicht zu ihr gelangen, während viel „Mob" hingelangt, der indes dort nicht einmal einem Sänger seinen wertvollen Beifall erzeigen darf, auch das kann nicht entscheidend sein. Zu einer solchen Kunst gehört, daß es für die Menschen ein Gewinn ist, wenn sie sie in ihrer Reinheit und Freiheit aufsuchen, statt sie in die gewöhnlichen Verhältnisse hereinziehen zu können.

3.

Sprechen wir hier von der Wirkung Wagners, so meinen wir nichts Geringeres als eine Wirkung auf das seelische und geistige Leben. Wir haben offenbar an das anzuknüpfen, was wir zuletzt als Bayreuther Arbeit zu bezeichnen hatten. Wagner hat in der Bayreuther Zeit mit treuen Mitarbeitern eigentliche Jünger gewonnen, deren Kreis sich stetig erweitert hat.[1]) Wir reden dabei natürlich nicht von zwar begeisterten, aber kurzsichtigen Anhängern, die, wie man sagt, mehr schaden als nützen (obwohl man diesen Schaden nicht sehr ernst nehmen wird), sondern von Menschen, die mit tiefem und weitem Sinn eine große Idee in sich nach- und vielleicht weiterbilden können. Wir sind nicht im Zweifel, an wen wir dabei zuerst zu denken haben — neben Wagners Gattin, die mit dem Bayreuth der letzten Jahrzehnte ein Werk auch von höchster geistiger Bedeutung vollbracht hat —: an den Freiherrn Hans von Wolzogen, einst von Wagner für die Bayreuther Blätter herangezogen, die er noch jetzt als „Deutsche Zeitschrift im Geiste Richard Wagners" leitet. Er hauptsächlich hat seit Wagners Tode diesen Blättern den Geist und Charakter gegeben. Er gab ein Beispiel von Treue verbunden mit Selbständigkeit, von einer Geistesart, die sinnig und tief, voll Wärme und Weitblick, eines großen Geistesgutes fruchtbar zu walten weiß. Vollkommen fest in sich und seiner Welt, sieht er mit durchdringendem Blick auf die Erscheinungen der Öffentlichkeit. So verschieden er im Naturell von Wagner ist und so deutlich das Eigene in ihm: der Geist in den entscheidenden Zügen ist der Wagners, so wie wir ihn aus der Bayreuther Zeit kennen.

Ein Element hat Wolzogen stärker, als es die meisten Anhänger Wagners getan hätten, in den Bayreuther Blättern gepflegt: das Christliche. Dieses ist ihm neu belebt durch Wagner; sein Gehalt, so wie wir germanischen Menschen ihn erfassen müssen, ist dem Bewußtsein reiner gezeigt; von hier aus soll auch die religiöse Erziehung im Elternhause bestimmt werden, damit der Zeitgeist keine

[1]) Zum Folgenden sei auch auf die Übersicht verwiesen, die Arthur Seidl gibt: „Hat Richard Wagner eine Schule hinterlassen?" . . . in „Deutsche Schriften", herausgegeben von Eugen Wolf, 1892,

Macht über den Menschen gewinne.[1]) Wolzogen hat dabei aber gegenüber der evangelischen Kirche den pietätvoll-konservativen Sinn, der zu seiner Art gehört. Er wendet eine ähnliche Gesinnung auch dem Staate zu — wieder etwas, das er anders, als die meisten getan hätten, in den Blättern gepflegt hat; namentlich dem Hohenzollernhaus und der preußischen Monarchie gehört seine sehr überzeugte Treue, was besonders 1888, aber noch oft, hervorgetreten ist. Wagner selbst — das gehört zu seinem Wesen — war unpolitisch, und an Staat und Politik sah er gerade in seiner späteren Zeit hauptsächlich das Walten des blinden Willens, der gemeinen Kräfte, während er von der Notwendigkeit und dem Segen des Königtums immer — sogar in der 48er Zeit — ernstlich überzeugt war. Aus seinen letzten Gedanken ergäbe sich als Anregung für das öffentliche Leben hauptsächlich, daß die Grundlagen zu dem, was für Wagner deutscher Sinn hieß, mit allen Mitteln zu stärken seien, wofür wir, um eine genaue Richtung anzudeuten, wenigstens auf Wolzogens Büchlein „Aus deutscher Welt" hinweisen wollen. Im übrigen mag man die Stellung des eigentlichen Jüngerkreises durch ein Wort Heinrichs von Stein bezeichnet finden: darin bezieht er sich auf Gedanken Wagners, die dem öffentlichen Leben gelten, und erklärt, ihr „völliges Unverständnis" sei von dem zu erwarten, „welcher seinen Ernst noch irgendeiner der politischen Parteiungen und Diskussionen zuwendet".[2]) Solche Gedanken Wagners auszuführen, wäre wiederum nur nach einer vollkommenen Umkehr der allgemeinen Denkweise möglich.

Wagner wollte von den Menschen, daß sie seine Ideen aufnähmen und für seine Ziele kämpften; er wollte sie für sich haben. Und er hat die Menschen in einem ungewöhnlichen Maße in Bann genommen; es war jene geheimnisvolle Kraft: Genialität, verbunden mit außerordentlicher Energie und der Fähigkeit, den Menschen im Innersten zu ergreifen. Wo es nicht der Eindruck seiner Persönlichkeit aus der Nähe war, da war es die Gewalt der Kunstwerke, die vor allem

[1]) Wolzogen hat in allen Jahrgängen der Bayreuther Blätter Köstliches über Religion gesagt, oft nur als Anmerkung wie 1890, S. 169. Besonders verwiesen sei auf den Jahrgang 1888 (S. 369, 401) und das Büchlein „Das Himmelreich in uns", 1909 bei Warneck in Berlin.

[2]) Bayreuther Blätter 1882, S. 106.

dem Verlangen nach großer Empfindung Erfüllung brachten und die, wie alle Empfindung in ihnen vollkräftig und grenzenlos ist, so auch den Menschen ganz ergreifen, daß sie ihm zu etwas Absolutem werden, vor dem anderes scheint versinken zu müssen. Der Drang, einen Genius und Helden zu erleben und in ihm aufzugehen, der in gewissen Zeiten so bezeichnend stark ist, fand in Wagner eine Befriedigung. Der Kultus, den der Begeisterungsfähige dem Bedeutenden widmet, hat in der Wagner-Verehrung alle seine Züge gezeigt. Da war es doch von größter Bedeutung, und das war auch ein Hauptmotiv für den Kultus selbst: daß man einen Genius innerer Erneuerung verehrte! Bei Männern aber wie Wolzogen und Heinrich von Stein fühlen wir, über die inneren Schwierigkeiten hinweggehoben, eine Harmonie und Sicherheit des Wesens in der Jüngerschaft, die etwas Unwiderlegliches hat. Auch ihr Bild von Wagner hat die Wahrheit des täglichen Umganges an sich: das ist der Wagner der Bayreuther Zeit, derselbe wieder in den Schriften und im Grundgehalt seiner Werke. Wie nun jene von Wagner zu Goethe und Shakespeare mit neuen Erkenntnissen kamen, alles Große mit neuen Augen sahen und so in ihren Arbeiten „Strahlen nach allen Seiten" senden konnten, da war es für Wolzogen der „ewige Geist", „der in unserer Sache wiedergeboren, sich an allem Verwandten entzündet, um in der Vereinigung und der Harmonie des Größten einen Abglanz der ewigen Wahrheit schauen zu lassen, nach deren Leuchte wir uns durch die fremde Welt, die uns umgibt, hindurchfinden sollten zu Solchen, die einst nach der selben Leuchte in unseren Händen greifen und unser Werk und Wandern fortsetzen wollen!"[1])

An den Bayreuther Blättern kann man sehen, wie die Jünger durch Wagner einen bestimmten Zusammenhang von Ideen empfingen, die sie auszuführen hatten, auch ihren Kreis persönlicher Führer. Autoren, denen Wagner sich begeistert hingab, wie Gobineau, wurden solche Führer; durch Wagner ist Ludwig Schemann auf Gobineau hingeleitet worden[2]). So öffneten sich die

---

[1]) Brief an Heinrich von Stein, 21. April 1881, Bayreuther Blätter 1910, S. 88.

[2]) Vgl. die Vorrede zum 4. Bande seiner Übersetzung des Essai sur l'inégalité, 1901.

Blätter auch dem von Wagner hochgeschätzten Constantin Frantz. Bald kamen neue Gestalten hinzu: Adolf Wahrmund knüpfte wiederholt an Lagarde an, und Stöcker wurde in die Blätter eingeführt; er hat auch die Festspiele besucht und mit Wagners Familie verkehrt; dem Toten hat Wolzogen eines seiner erhebendsten Gedichte gewidmet. Bernhard Förster, der Gatte von Nietzsches Schwester, ergriff lebhaft den Gedanken einer deutschen Kolonisation in einem Sinne, wie Wagner ihn erwogen hat: eine Gemeinde tätiger Menschen rettet die Volksart auf einen neuen Boden zu reiner Entfaltung. Daraus wurde dann Nueva Germania, auf das in den Bayreuther Blättern oft die Rede kam. Im übrigen versteht sich von selbst, daß Wagnerische Forderungen wie der Tierschutz mit Wärme aufgenommen wurden. Mit Schopenhauer beschäftigen sich viele Aufsätze von Anfang an. Seine Lehre hat Wagner als die Grundlage unseres Denkens empfohlen. Doch mußte die Ethik so ins Christliche gewendet werden, wie Wolzogen es in seiner „Religion des Mitleidens" tat.[1]) Mit der Musikästhetik beschäftigten sich die Blätter namentlich in dem Sinne, den Friedrich von Hauseggers Arbeit „Musik als Ausdruck" bezeichnete. An seltsamen Ausdeutungen der Musik Wagners hat es auch nicht gefehlt. Wolzogen arbeitete dann viel über die deutsche Sprache und moderne „Sprachverrottung". Von Anfang an dienten die Blätter ganz der Besinnung, der Sammlung, nicht dem Kampfe.

Der Kreis der Anhänger wird von Wolzogen „wie eine Familie" betrachtet, „welche sich gemeinsam heimisch weiß in Bayreuth und gemeinsam erzogen in der Wagnerischen Weltanschauung". Die Bayreuther „Caritas" unterstützt Gesinnungsgenossen, die in Not kommen. Auch den Grundstock für das Bayreuther Stipendium haben mit der Familie Wagner zusammen vermögliche Freunde der Bayreuther Kunst gegründet. Der Zusammenhalt, der sich im Guten schon reichlich so weit bewährt hat, als man unter Menschen dieser Erde erwarten darf, ist einer der Beweise dafür, daß Wagner doch etwas Außerordentliches gelungen ist: er hat in einer wirr hin und her tastenden Zeit eine Gemeinde mit festen Traditionen und einer sicheren Weltanschauung gewonnen; und wenn wir dagegen

[1]) Bayreuther Blätter 1883, S. 96.

halten, daß außerhalb eines engeren Kreises Auserlesener auch Kurzsichtigkeit und ein Parteigeist, dem politischen ähnlich, sein Wesen trieb, und daß es mit jener Festigkeit der Überzeugung bei manchen seine Haken hatte: es bleibt noch genug übrig, um von einer großartigen Erscheinung zu sprechen. Namentlich hat Wagner gerade geistig reiche und eigenartige Naturen gewonnen.

Diese Jüngerschaft lebt hauptsächlich in Deutschland. Zwar hat Wagners Kunst in Frankreich früh begeisterte Freunde gefunden, und es ist von Franzosen viel Feines über ihn geschrieben worden, eine Zeitlang mehr als von den schwerfälligeren Deutschen[1]: aber mit dem Tiefsten und mit dem Ganzen seiner Kulturidee hat Wagner durchaus eben auf Deutsche gewirkt; hier waren mit den äußeren auch die inneren Vorbedingungen besser gegeben[2].

Nun würde sich die Frage erheben, was an geistigen Leistungen schöpferischer Art hervorgebracht wurde, das als Wirkung Wagners gelten könne, und wie überhaupt das Gewonnene geistig umgesetzt worden sei. Die vielen Nachahmungen von Wagners Stil, die förmliche Übernahme seiner Tonsprache in einer nur selten schöpferischen Produktion, die „Erlösungsopern", die im Gefolge Wagners auf die Bühne zogen und gegen die dann wieder der Verismus emporkam — das ist nicht, was wir suchen. Hugo Wolf aber und Anton Bruckner, die von Wagner — doch ebenso von anderen Meistern — tief berührt worden sind, stehen gerade mit ihrem seelischen Gehalt (um den es sich hier handeln würde) so eigenwüchsig da, daß wir sie nicht hereinziehen dürfen. Überhaupt werden wir geistige Leistungen, für die Wagner zwar bedeutsam geworden ist, in denen er aber nur neben anderem wirkt und nicht trennbar in einer besonders merkwürdigen Beziehung — also etwa Chamberlains „Grundlagen" und Goethebuch —, solches werden wir nicht hereinziehen. Dagegen würden wahrscheinlich, und damit bleiben wir noch einen Augenblick auf dem Boden der Kunstschöpfung, ernstliche Kenner seiner Werke den Sohn Wag-

[1]) S. die Übersicht Chamberlains in den Bayreuther Blättern 1911, S. 105 ff.

[2]) Mit seinem Aufsatz „Richard Wagner et le génie français", in der Revue des deux mondes, tome 136 (1896), p. 432, will Chamberlain französische Leser auf Wagner hinführen.

ners in dem Sinne erwähnen, daß er, geistig wurzelnd in der Welt seines Vaters, an einfachere Gebilde des Volksglaubens und Märchens, an das Volksleben in heller Zeit anknüpft, um daraus einen persönlich empfundenen Lebensgehalt zur dramatischen Handlung zu gestalten.[1]) Weiter ausblickend, müßte man darauf hinweisen, daß in der Schule Wagners die Kunstdarsteller für den Vortrag älterer deutscher Tonwerke, namentlich der Opern Mozarts, umgelernt haben, und hier öffnet sich ein größerer Zusammenhang.

Für die dramatischen Beziehungen in Mozarts Musik und für ihre Vielseitigkeit im seelischen Ausdruck ist nämlich manchem erst durch Wagner der Sinn aufgegangen, und ähnlich fördernd hat Wagner für das Verständnis Goethes und Schillers gewirkt; namentlich für den Faust gilt das! Hierin hat, unter Wagners persönlicher Anleitung, Heinrich von Stein begonnen. Erst langsam werden seine Dichtungen bekannt — Dialoge, den Szenen Gobineaus nicht unverwandt — und seine Arbeiten über große Erscheinungen des Geisteslebens und — wie soll man es allgemein bezeichnen? Der um Stein verdiente Friedrich Poske sagt: über die „Kultur der Seele".[2]) Früh gereift und früh aus einer Welt abgerufen, die er aus eigenstem Empfinden mit der tief tragischen Gesinnung seines Meisters durchschaute, von feinstem Zartgefühl und vornehm-heroischer Denkweise — so ergriff er die Idee der „Regeneration", ganz innerlich und ganz umfassend, und widmete ihr die sieben Jahre von 1880 bis 1887 mit allen Kräften. Doch wir dürfen nicht verweilen bei diesem Bilde; wir sprachen von dem vertieften Verständnis für Goethe und Schiller und nennen Steins „Ästhetik der deutschen Klassiker"[3]), der ein Aufsatz über Wilhelm Meisters Wanderjahre vorangegangen war. Noch oft zeigte sich's, daß den von Wagner Herkommenden Schiller neu aufging: wie er zum Rein-Menschlichen durchdringt, wie er die Handlung auf das innere Erlebnis hinwendet und da zur höchsten Erhebung des Inneren

[1]) Wir verweisen auf C. Fr. Glasenapp, Siegfried Wagner und seine Kunst.

[2]) Vgl. Chamberlain und Poske, Heinrich von Stein und seine Weltanschauung, 1903; Zur Kultur der Seele, Gesammelte Aufsätze von H. v. St., 1906.

[3]) Auch in der Reclam-Bibliothek (3090) unter dem Titel „Goethe und Schiller".

in der Jungfrau und der Maria Stuart gelangt, wie darin die Wärme des ganz persönlich Errungenen atmet, und wie in der idealisierenden Form dies alles seinen festen Ausdruck sucht.

Man beachte auch Wolfgang Golthers Skizze über den Faust auf der Bühne![1]) Hier ist im Gefolge einiger Worte von Wagner angedeutet, wie gerade das Theater den Sinn des Faustdramas zum Bilde verdichten könnte. Was Goethe der in der Phantasie vorgestellten Ausführung zuweist (auch die Teilnahme der Musik), ist hier einer Festbühne als Aufgabe vorgehalten: gewiß die kühnste Folgerung, die aus dem in Bayreuth Erlebten gezogen werden konnte! Diese Skizze — die übrigens nicht alles gibt, was Golther in mündlicher Rede schon gesagt hat — ist in jenem Lohengrin-Jahre Bayreuths erschienen, das vielleicht besonders augenfällig zeigte, wie ein in natürlicher Bewegung begriffenes plastisches Bühnenbild, von Licht und Farbe unterstützt, den Sinn der seelischen Handlung Gestalt gewinnen läßt, tief symbolisch und bei allem Überraschenden so natürlich, als verstände es sich so von selbst — übrigens etwas, das jede Bayreuther Aufführung zeigt. Es ist, mit Goethe zu reden, die geniale Wirkungsart, die aus dem Schaffen des Dichters sich in die Darstellung fortsetzt.

Golthers Faust-Aufsatz erinnert noch von einer anderen Seite an etwas, das mit der Wirkung Wagners zusammenhängt. Die Stellung des Gretchen im Gegenspiel zu Mephisto vom Anfang bis zum Ende ist mit einem Hinblick auf die Faustsymphonie von Liszt klar gemacht. Liszt stellt in der Tat genau das, was Golther zu sagen hat, in der vereinfachenden symbolischen Sprache der Musik dar; die Musik nimmt aus der Tiefe der Handlung etwas heraus, was die Handlung fein andeutet, aber nur von Zeit zu Zeit in den Vordergrund bringt. Man erinnert sich alsbald daran, mit welch genialer Einfachheit Wagners Musik vom „mystischen Abgrund" herauf den Sinn der Vorgänge kündet, wie (um aus vielem doch eines zu nennen) im Rheingold beim Übergang von der Rheinszene zu der „freien Gegend auf Bergeshöhen" die Musik mit der einfachsten Bewegung die Verwandtschaft des im Ringe ruhenden Machtzaubers mit Wotans Walhalltraum zur gefühlsmäßigen An-

[1]) Bayreuther Blätter 1908. Zur deutschen Sage und Dichtung S. 303.

schauung erhebt! Von hier aus kann man ermessen, wie die Teilnahme an Wagners Kunst das innere Auge ausbildet!

Der erste, der an Wagner die „Leuchte" anzündete, um in die Geschichte der Kultur Lichter zu werfen, also mit Wagnerischen Ideen Aufgaben zu übernehmen, welche die Wissenschaft sich setzt, war bekanntlich Nietzsche. Mit ihm hat Wagner zum ersten Male großes Glück durch eine Jüngerschaft erlebt. Als Nietzsche sich löste, war die Ankunft Wolzogens und Steins nicht mehr ferne. Bedeutende Anschauungen, die Nietzsches „Geburt der Tragödie" enthält, haben sich selbständig auch in Erwin Rohdes „Psyche" hinübergerettet. Rohde ist von Wagner aufs stärkste berührt worden; ein Zeugnis dafür, einen bedeutenden Brief des noch jungen Mannes, haben die Bayreuther Blätter von 1908 gebracht. Sodann gehört hierher, wie Heinrich von Stein die Renaissance, Giordano Bruno und Luther[1]) beleuchtet hat, und es eröffnet sich von hier ein weiterer Ausblick.

In der wissenschaftlichen Arbeit hat das 19. Jahrhundert die exakten — oder auch nur für exakt genommenen — Methoden ausgebildet, die dem Arbeitenden eine strenge Führung geben. Auch in den historischen Wissenschaften lernte man die Ergebnisse aus einem Verfahren gewinnen, das, um streng empirisch zu sein, im vollständigen Ermitteln, kritischen Sichten und Zusammenarbeiten des gegebenen Quellenstoffes den Grund legte, auf dem man in vorsichtigen Grenzen baute. Tatsächlich verfuhr man dabei noch lange nicht kritisch genug; das Bedürfnis, zu positiven Ergebnissen überhaupt zu kommen, rief einer Kritik, die schließlich alles unsicher zu machen drohte, immer wieder Halt. Weiter aber lernte man den tatsächlichen Anteil des instinktiven Urteils an den wissenschaftlichen Ergebnissen und seinen Wert kennen. Dieser Wert stieg, so oft von außen her Ideen in die Wissenschaft hereinkamen, die durch eine mehr unmittelbar wirkende Urteilskraft gewonnen waren. Es gehört nun zum Charakter des 19. Jahrhunderts, daß der Sinn gerade für das unschulmäßige „geniale" Schauen und die Sehnsucht danach wieder stieg. Die wachsende Schätzung des

[1]) Luther und die Bauern, Bayreuther Blätter 1882, abgedruckt in „Zur Kultur der Seele".

Künstlerischen ging damit in Wechselwirkung. Und nun sahen junge Männer, die sich wissenschaftlichen Aufgaben widmeten, in Wagner einen Geist, der in geschichtlichen Erscheinungen ihm Verwandtes und ihm Feindliches mit einem Blick erschaute, der Zusammenhänge und Züge fand, die anderen verborgen blieben, und in seinen Schriften eine wunderbar überraschende Anschauung von Erscheinungen der Menschengeschichte gab. Je mehr die Jünger nun selbst zum stark persönlichen und dichterisch gearteten Sehen die Anlage hatten, desto sicherer fühlten sie sich mit der an Wagner entzündeten „Leuchte". Erwidert wurde ihnen, namentlich in der ersten Zeit, mit einem Argwohn und einer Ablehnung, die ihnen ihr Wirken zum Martyrium machte. Will man ein allgemeines Urteil wagen, so wird man sagen, daß ihre Arbeiten nach geistigem Gehalt und der Anregung, die sie geben, bedeutend und fruchtbar sind, während sie nicht im gleichen Maße haltbare Ergebnisse brachten.

Die Arbeiten von Henry Thode haben wir besonders im Auge. Sie geben über die Entwicklung der deutschen Malerei, über Dürer namentlich, dann über das Wesen der Renaissance, über Franz von Assisi, der hier die Renaissance eröffnet, und über Michelangelo, in dem sie ein bewußtes Ende findet, über das Verhältnis von Religion und Kunst bedeutende Anschauungen; sie führen in Tiefen, zu denen verdienstvolle Vorgänger durchaus nicht vorgedrungen sind. Nun ist überall deutlich, daß eine geistvolle Persönlichkeit hier wieder sieht, was ihr an Wagner — vor allem — aufgegangen ist. Dies ist einmal deutlich beim Michelangelo, mit dem Liebesdrang als Grundkraft, der von der Welt zurückgestoßen wird und durch den Stolz des Beleidigten sich gegen sie wehrt, der im Gestalten kraftvoller Schönheit nach Befriedigung ringt und sie nicht findet, der dann endlich nach der göttlichen Liebe weltabgekehrt zur Erlösung seines Sehnens die Arme ausstreckt. Aber auch beim Franciscus ist die gleiche Anregung unverkennbar: aus der im Formelwesen und in liebloser Pracht verkommenden Kirche dringt er, in dem der natürliche Volksgeist sich genial äußert, zum Reinmenschlichen im Christlichen vor, findet das Göttliche eben im Reinmenschlichen, als des Menschen mitleidenden Bruder.

Hier ist die Quelle der Kunst, die in einer langen Entwicklung das Göttliche in höchster menschlicher Schönheit (Raffael) darstellen lernt. Die Erlösung durch die Liebe aber ist das einzige Dogma des echten Franziskanertums.

Nun ist sicher, daß die Intuition hier zu viel gesehen, daß die Phantasie zu weit getragen hat. Die Hauptideen gerade beim Franciscus müssen wir so einschränken, daß sie ihre eigentliche Geltung nicht mehr haben. Und doch sind wir, auch wenn bisher mancher großartige Versuch nur halb und zweifelhaft gelungen ist, überzeugt, daß aus der Welt Wagners alle Kulturbetrachtung noch empfangen kann. Thode selber gibt ein Beispiel dafür, wie die Ansicht von deutscher bildender Kunst von da aus zu vertiefen ist. Der Deutsche mußte in der Kunst nach einem Wesens- und Gefühlsausdruck streben, den er ganz im Drama, und zwar im musikalischen, erreichen kann; daß er in der Malerei nach ihm zwar ringen müsse, aber notwendig mit der Unbefriedigung, die Dürer dabei empfunden hat, das war vielleicht eine kühne Behauptung; daß der Deutsche auch als Maler Dichter sein müsse — wie heute etwa der von Thode innig geliebte Hans Thoma —, ist eine tiefe Wahrheit.

Nun aber ermesse man, was diese ganze Bewegung der Geister bedeutet gegenüber dem Zeitalter, in dem sie entstanden ist! Das sind also zunächst die 70er und 80er Jahre. Wenn man auch nur einen großen Teil der deutschen Bildung nach dem Geist beurteilt, der in den Theaterstücken der Zeit und ihrem Erfolg, in der literarischen Stellung z. B. Paul Lindaus, oder — auf höherer Stufe — in der Freude vieler Gebildeter am „Alten und neuen Glauben“ von Strauß, an den „Kindern der Welt“ von Heyse zutage trat, von dem Verfall des wirtschaftlichen und sittlichen Geistes gar nicht zu reden, der weit genug um sich griff: erscheint da nicht diese Bewegung, die unverstandene, verlästerte, verlachte, als ein großer Anfang der Erneuerung unseres Wesens? Mit der Zeit regten sich allerdings da und dort verwandte Geister, in jenen warmen und gesunden „deutschen Winkeln“, die Wagner der großstädtischen Öffentlichkeit vorzog. Von etwa 1890 ab — damals, da auch der „Rembrandt als Erzieher“ seine auffallende Wirkung begann — mehrten sich gegenüber der stets und gerade heute fortschreitenden

Zersetzung an dem, was Wagner unter deutschem Wesen verstand, auch die Zeichen, daß Gegenkräfte am Werke seien.

In diese breitere Öffentlichkeit muß unsere Betrachtung noch hinaustreten. Sind nicht auch hier Wirkungen Wagners zu sehen? Zunächst taucht das Bild eines Jahrzehnte dauernden Kampfes auf und die alte Frage: warum eigentlich hat Wagner solchen Widerstand gerade bei den Deutschen gefunden? Der erste Grund war ohne Zweifel, daß er mit seinem Kunstwerk von dem Boden der Oper aus zu den Menschen zu sprechen hatte, wo Publikum und Theater auf ganz anderes gerichtet waren — worauf näher einzugehen hier nicht möglich, aber auch nicht nötig ist. Schon beim Holländer und beim Tannhäuser machte Wagner die Erfahrung, daß das große Publikum ihn nicht verstehe und das Operntheater sein Werk entstelle, während einzelne sich aufs tiefste von ihm berührt fühlten und die Bildung eines besonderen, dem Operntheater sonst abgewandten Publikums sich anzeigte. So oft es nun in der Folgezeit gelang, die Werke ordentlich aufzuführen, zeigte sich, daß auch im großen Publikum viele durch diese Kunst ergriffen und begeistert wurden. Dagegen bildete sich ein Herd einflußreichen Widerstandes in den Musikschulen, bei Komponisten, auch Kapellmeistern, Rezensenten und anderen Schriftstellern. Seitdem das „Judentum in der Musik" erschienen war, hatte sein Verfasser die Presse vollends überwiegend gegen sich. Natürlich hätte er sie trotzdem gewinnen können; aber es verstand sich bei ihm von selbst und gehörte zu seiner Wirksamkeit, daß er sich mit Zeitungen und Rezensenten in nichts einließ. So ist gegen ihn ein Machtkampf geführt worden; die Hauptwaffe waren Zeitungsnachrichten über seine Person und sein Leben, über die Unaufführbarkeit seiner Werke und die unerhörten Ansprüche, die er an die Bühnen und die Künstler stelle; alles steigerte sich zu einem abscheulichen Kesseltreiben, als Wagner von König Ludwig II. aufgenommen wurde, und erneut, als er die Bayreuther Festspiele ins Werk setzte. Daß Menschen, die ihn persönlich kennen lernten, so leicht für ihn gewonnen wurden, stand damit in auffallendem Widerspruch; uns erscheint es, seit wir die vielen Zeugnisse von seiner Persönlichkeit und seinem Leben haben, nur natürlich.

Die Lage änderte sich, wie wir alle wissen, so, daß heute — wenn auch von Fernerstehenden und als Kunstgriff der Polemik — gesagt werden kann, Wagner habe sich „durchgesetzt". Richtig ist, daß er fast allgemein als genialer Künstler anerkannt und vielfach bewundert wird, daß seine Werke unter Begeisterung aufgeführt werden, und daß ein richtigeres Urteil über das Wesen seiner Kunst sich ausbreitet. Die Tätigkeit seiner eigentlichen Anhänger hat hier viel gewirkt. Richtig ist ferner, daß die Theater sich seinem Stil und den äußeren Bedürfnissen seiner Werke ziemlich angepaßt haben, daß nicht wenige Darsteller seiner Kunst sich für ihre Aufgabe empfänglich zeigen, und daß so mitunter ausgezeichnete Aufführungen geboten werden, wozu weiter gehört, daß in die Darstellungen älterer Meister ein ihnen mehr angemessener Stil nach dem Beispiele Wagners gekommen ist. Diese Wirkung auf die Theater ging hauptsächlich von Bayreuth aus. Die Festspiele seit 1885 haben im stillen doch viel ausgerichtet, während der Kampf gegen sie fortgeführt wurde, der Wagner einst persönlich gegolten hatte. Man griff mit den gleichen Mitteln jetzt die Fortsetzer seines Werkes an und bediente sich dazu noch des weiteren Mittels, Wagner selbst gegen sie auszuspielen. Geschäftskundige Unternehmer verstanden es, von der Arbeit Bayreuths einen Gewinn für Bühnenunternehmungen zu ziehen, die dann wieder gegen Bayreuth verwendet werden konnten. Es ist eine lange Geschichte von empörendem, Verachtung erregendem, sehr lehrreichem Inhalt. Um das Werk Wagners fortzuführen, dazu war jene seltene Vereinigung von Treue, Opfermut, Unerschrockenheit mit höchstem Wissen und Geschick nötig, die sich namentlich in der außerordentlichen Persönlichkeit der Frau Cosima Wagner gefunden hat. Auch sie hat gesiegt. Der Kampf gegen Bayreuth dauert allerdings, eingeengt und oft versteckt, noch fort. Den Hauptgrund dafür muß man darin suchen, daß Bayreuth sich der Presse in keiner Weise bedient, überhaupt keinem Einfluß von außen erreichbar ist. Die Unnahbarkeit und stolze Sonderstellung zusammen mit einem großartigen Gelingen wirkt aufreizend. Und dann sieht man doch, wie überall und immer die unfruchtbar Beschäftigten sich an denen reiben, die etwas vollbringen. Nun hat aber der Kampf gegen

Bayreuth und—fügen wir gleich hinzu—gegen die, welche für Wagners Ideen ernstlich wirken, noch eine andere Seite: es steckt darin auch das Unbehagen vor Wagners letzten Zielen, vor der von ihm gemeinten germanisch-christlichen Kultur. Viele kehren ihr begeistertes Lob und ihre Bewunderung auch zum Schutze hervor für das, was zugleich von ihnen ausgesprochen, angedeutet oder dahinter versteckt wird: daß natürlich keine Rede davon sein könne, mit den Ideen des Mannes Ernst zu machen. Die Agitation um die Freigabe des Parsifal diente von jeher diesem doppelten Kampfe. Natürlich tun viele mit, ohne sich darüber klar zu sein, um was es eigentlich geht, eben als Sprachrohre einer „öffentlichen Meinung", so, wie sie ihre politischen Kämpfe führen, die Bayreuth gegenüber sogar die Schlagworte liefern.

In neuester Zeit, da die Kunst Wagners von den Theatern aus reiner und reichlicher als früher dargeboten wird, da die Menschen in diese Kunstart fast hineinzuwachsen scheinen, da man sich mit Wagner auf jede Weise vertraut machen kann, sind viele Hemmnisse seiner Wirkung gehoben. Wichtig ist auch, daß sich Geistesleben und Musik, zum Teil gerade durch Wagner, einander genähert haben. Trotzdem hat die Wirkung Wagners auch da, wo sie äußerlich Zugang hätte und auf ernste Aufnahme stoßen könnte, sehr ihre Grenzen. So vielseitig die Welt Wagners ist und so sehr seine Gestalten ins Rein-Menschliche, Typische gehen, so persönlich bestimmt ist doch alles; um Wagner ganz nahe zu kommen, muß man auch dies Persönliche lieben, sich ihm verwandt fühlen können. Überhaupt läßt sich jetzt erst übersehen, wie viele Voraussetzungen doch für Wagner zusammenkommen müssen. Feinsinnige Menschen von kräftigem Empfinden und tiefdringender Bildung sieht man oft diese Kunst meiden, weil sie ihnen zu aufdringlich in die Seele rufe und zu exzentrisch sei. Solchem Empfinden werden doch wenigstens die Meistersinger oft lieb. Manche stört schon das „Theater"; sie möchten selbst in Bayreuth am liebsten die Augen schließen. Wo Gefühle dieser Art den Zugang hindern, kann die Richtung der Seele doch der Wagnerischen nicht unähnlich, das Innere bereits mit Lebens- und Kulturkräften gesättigt sein, die mit den Wagnerischen verwandt sind.

Von einer Seite, so hat man gesagt, sei Wagners Kunst und Weltansicht den Deutschen besonders entgegengekommen: die deutsche Bildung verlangte im 19. Jahrhundert nach heimatlichem Gehalt, und eine der Wurzeln und wieder der Früchte des politisch- nationalen Strebens war das Selbstbewußtsein des deutschen Wesens bei vielen. Wagner meinte namentlich, mit den Meistersingern dem deutschen Publikum ein „Abbild seiner eigenen wahren Natur darzubieten", und hoffte, „dem Herzen des edleren und tüchtigeren deutschen Bürgertums einen ernstlich gemeinten Gegengruß abzugewinnen."[1] Aber zunächst erschien das Deutsche bei Wagner in ungewohnter Kunstgestalt, und als man sich an diese gewöhnte, schien doch der deutsche Sinn, der sich übrigens in politischen ebenso wie in sogenannten Kulturfragen oft als unsicher und instinktarm gezeigt hat, auch ohne dieses „Abbild" auskommen zu können. Mit der Zeit wurde allerdings auch das Deutsche an Wagners Kunst sehr beachtet.

Das Fremdeste war und ist unserer Zeit Wagners Aufnahme des Christlichen im Parsifal und die Regenerationsidee der letzten Schriften. Damit steht nur im Einklang, daß Wagners Wirkung auf jenen engeren Kreis gerade von dieser letzten, dem Zeitgeist am meisten abgewandten Lebensstufe ausging. Denn da war Wagner zu der Höhe gekommen, in der die Kraft seines Genius sich am reinsten auswirken konnte, am freisten eben „von jeder Zeitgewalt". Da hatte er, mit dem Wort aus Goethes Westöstlichem Divan, sich die Welt beseitigt, um die Welt an sich zu ziehen. Nun sagt, wer die Sache minder tief nimmt, die Wirkung des Parsifal sei dadurch gehemmt, daß sie nur dem erreichbar sei, der dem Parsifal nach Bayreuth folge. Man möchte mit dem Vers erwidern: „Doch bist du selbst zu ihm erkoren, bleibt dir die Kunde unverloren." Ob etwas wie der Parsifal auf die Geistes- und Lebensrichtung vieler wirken könne, hängt von inneren Bedingungen ab, von denen aus sich schon jetzt Wege finden, um mit den äußeren so oder so ins reine zu kommen. Daß sich mehr als früher evangelische Geistliche dem Parsifal zuwenden, ist wohl zu beachten; es entspricht dem Wunsche Wagners und seiner Gattin, Wolzogens und Steins.

[1]) Schriften X, S. 120.

Wie viel Wert soll man dem rauschenden Beifall zumessen, den jede Wagneraufführung weckt? Der Lohengrin wird fortwährend vor Massen von Menschen gespielt, ohne daß von seinem Gehalt — der Liebesmacht, die sich nach Aufnahme in den Menschenherzen sehnt — viel mehr als flüchtige Regungen empfunden werden. Nur einen Teil der Schuld darf man den Bedingungen zuschreiben, unter denen das Drama im Theater vorgeführt wird. Zu denken gibt auch, daß viele sich von Wagners Werken mehr nur lustvoll aufregen lassen, während sie die Lösung in seelischer Erhobenheit nicht miterleben. So dient Wagner — ähnlich mißverstanden wie Goethe einst mit dem Werther — dem Bedürfnis nach Erregung und Spannung, wofern nicht auch er schon, etwa gegenüber der „Salome", „langweilig" ist. Und mit derjenigen Erziehung zur Kunst, welche Wagner erstrebt hat und für welche er manches auch in der breiten Öffentlichkeit erreicht hat, wetteifert heute eine Heranbildung ästhetischer Feinschmeckerei, die ein genaues Gegenteil des Wagnerischen Geistes darstellt. In der Erziehung der Sitten des Publikums und im Einfluß auf die Programme und die ganze Arbeit der Kunstanstalten scheinen beide Richtungen ein großes Stück Weges miteinander gehen zu können, wie auch beide in einzelnen minder festen Individuen zusammenlaufen. Dies darf über ihre gänzliche Verschiedenheit nicht täuschen. Jene andere Richtung hilft sich über die Unsicherheit des Kunsturteils, überhaupt den geringen inneren Halt damit hinweg, daß sie diesen Mangel als einen Fortschritt des modernen Menschen schildert. Kunsterzeugnisse, die ungewohnt und für das Verständnis und die Ausführung schwierig sind, vielleicht dem einfachen Sinne etwas Abschreckendes haben, werden jetzt nicht mehr abgewiesen, sondern etwa mit einem flimmernden Nimbus von „Ästheten"-Weisheit umgeben. Dies hat noch den besonderen Grund, daß es den Menschen in die Glieder gefahren ist, wie man alles Bedeutende zunächst nicht verstanden und seinem Schöpfer ein Martyrium bereitet hat, und namentlich die Geschichte Wagners hat kopfscheu gemacht. Wie weit die Verwirrung geht, konnte man sehen, als dem an Wagner gewöhnten großstädtischen Publikum die „Salome" geboten wurde. Viele wandten sich mit gesundem

Ekel ab, viele ließen sich berauschen, andere wagten es nicht, „altmodisch" zu erscheinen. Unter denen, die reden mußten, fand nur eine Minderheit das entscheidende Wort, daß hier die Musik mißbraucht sei.[1]) Die Lobredner aber benutzten die Formel, daß es in der Kunst nicht zuerst auf Gegenstand und Gehalt, sondern auf die Ausführung ankomme, ob sie dem Gegenstand angemessen und bedeutend sei; Salome und Parsifal können danach fast im gleichen Sinne genossen und gepriesen werden. Wo man so denkt, ist die Entfernung von Wagner am größten, auch wenn man ihn preist.

Es scheint auch wirklich, daß die in der Öffentlichkeit bemerkte Begeisterung für Wagners Werke nunmehr flauer und zweifelhafter wird; die Zweifel sind zum Teil andere als früher, reifere, aber oft erschreckend blasiert. Man spricht davon, Wagner sei im Begriff, „überwunden" zu werden. Dies ist außerordentlich bezeichnend: eine große Erscheinung wird heute, noch ehe sie erfaßt worden ist, noch ehe sie ernstlich gewirkt hat, „überwunden".

Unsere Betrachtung würde sich zu sehr von ihrem Mittelpunkt entfernen, wenn sie da, wo sie ins Weite hinaustritt, mehr tun wollte, als einzelne Punkte abstecken. Sie konnte nicht finden, daß Wagner in die Weite des Geisteslebens tief gewirkt habe; aber, wenn wir ehrlich sind, ist auch die Wirkung Goethes sehr beschränkt. Es ist auch nicht viel mehr zu erwarten; die außerordentliche Wirkung auf einen engeren, aber von überall her gesammelten Kreis ist schon etwas Großes und für den, der sich mit der Geschichte des Geisteslebens beschäftigt, ernstlicher Beachtung wert, ebenso wie die greifbarste aller Wirkungen von Wagners Erdenleben: die 30 Jahre Bayreuth nach seinem Tode.

---

[1]) Als Beispiel hierfür diene ein Aufsatz von Dr. Benedict im Stuttgarter Neuen Tagblatt vom 11. Dezember 1906: Richard Strauß' Salome und das Wesen der deutschen Kunst.

MISZELLE.

LUDWIG DIETZ AUS SPEYER.

VON ALBERT BECKER.

Zu den Männern, die um die Wende des 15. Jahrhunderts den Ruhm Speyers als einer Pflegestätte der jungen Buchdruckkunst hinaus in die Welt trugen, gehört auch Ludwig Dietz.[1]) Wie Wendelin von Speyer in Venedig, ein Speyerer unbekannten Namens in Madrid, so wirkte Ludwig Dietz vorzüglich in Rostock und wurde dort der erste öffentliche Buchdrucker Mecklenburgs, der die Buchdruckerei als künstlerisches Gewerbe betrieb. Umsichtig und tüchtig, entfaltete Dietz im Norden Deutschlands und über das Meer hinüber nach Kopenhagen eine außerordentlich fruchtbare Tätigkeit; von seiner Zeit an datiert der buchhändlerische Verkehr in Rostock.

D. Chyträus, ein Sohn des südlichen Deutschlands und seit 1551 Professor an der Universität zu Rostock, sagt in seinem Programm[2]) zum Leichenbegängnis von L. Dietzens am 19. Januar 1560 verstorbenem Bruder: *'Ludovicus Ditius, natus in vicina meae patriae, ad Rhenum, in urbe Spira'*, und L. Dietz selbst bezeichnet sich in der Vorrede zu der Ausgabe des Lübischen Rechts von 1509 als Sohn der alten Reichsstadt: Ludewicus Dietz von Spyre.

Nach dem erwähnten Programm des Chyträus von 1560 soll D. fünfzig Jahre vorher nach Rostock gekommen sein. Genauer war es nach Lisch[3]) bereits im Jahre 1504, als D. zu Rostock in die Druckerei H. Barkhusens eintrat.

H. Barkhusen war nun aber nicht nur Drucker, sondern auch Stadtschreiber, und welche Rolle die Stadtschreiber vom Ende des 15. bis Mitte des 16. Jahrhunderts in der Literatur spielen, ist bekannt. Auch er war ein literarisch tätiger, wissenschaftlich gebildeter Mann, dessen Geist befruchtend auf Dietz einwirkte, wie er selbst wieder an diesem einen verständnisvollen Schüler fand, der den wissenschaftlichen und geschäftlichen Unternehmungen seines Herrn lebendiges Interesse entgegen-

[1]) F. W. E. Roth in seiner Geschichte und Bibliographie der Buchdruckereien zu Speyer im XV. und XVI. Jahrhundert (MHV Pfalz XVIII [1894], S. 66) widmet ihm nur ein paar Zeilen.

[2]) Nach Joh. Posselii *Scripta in Academia Rostochiensi publice proposita (Rostochii 1567)*.

[3]) Vgl. G. C. F. Lisch, Geschichte der Buchdruckerkunst in Mecklenburg bis zum Jahre 1540, S. 134 ff.

brachte. Vielseitig gebildet, wie auch Dietz ohne Zweifel war, konnte er bereits 1509 als Verfasser eines wichtigen juristischen Werkes, des Lübischen Rechtes, bezeichnet werden. Vom Jahre 1510 an erlaubte Barkhusen seinem *„dyner“*, für andere Werke zu drucken, und der in einem 1512 bei Barkhusen gedruckten Werke als geschickter Drucker *(chalcographus sollers)* Genannte ist wohl kein anderer als L. Dietz.

Nachdem etwa 1513 die ganze Druckerei Barkhusens auf Dietz übergegangen war, trat Dietz seit 1515 mit größeren Werken selbständig hervor. Die nächsten Jahre waren indes für Dietz wenig günstig, sodaß er an eine Verlegung seines Geschäftes von Rostock nach Lübeck dachte, sich um das Lübecker Bürgerrecht bewarb (1524) und 1531 oder wohl schon früher tatsächlich in Lübeck auftritt. Vermutlich hatte er eine Filiale in Lübeck begründet, seinen Wohnsitz jedoch in Rostock gelassen. Vorübergehend sehen wir ihn später auch in Kopenhagen tätig, wo er auf Einladung des Königs Christian III. von Dänemark eine dänische Bibel druckte, die 1550 erschien. 1558 wurde D. Universitätsbuchdrucker in Rostock, überlebte aber dieses für ihn ehrenvolle Ereignis nicht lange: am 1. September 1559 starb er.

L. Dietz galt allgemein als geschickter, erfahrener und unternehmender Vertreter seines Gewerbes, dazu genoß er den Ruf eines braven und gottesfürchtigen Mannes, dessen Vertrauen Fürsten und Gelehrte von Ruf ehrte. Sein Wirken war nicht nur für Rostock und dessen Universität, sondern auch für Holstein, Lübeck, Pommern, ja ganz Norddeutschland, Dänemark und Norwegen von segensreichster Bedeutung.

Wir haben oben gehört, daß Dietz sein Gewerbe unter künstlerischen Gesichtspunkten betrieb. Davon zeugen nicht nur die geschmackvollen Typen seines reinen, festen und korrekten Satzes, sondern mehr noch die trefflichen Holzschnitte, die seine Werke zieren, und mit denen er in Mecklenburg unerreicht dasteht.

L. Dietz war aber auch — und das ist kaum noch beachtet worden — als Dichter tätig. Wie sein früherer Herr H. Barkhusen nach der Vermutung F. Zarnckes[1]) als Verfasser der vortrefflichen niederdeutschen Bearbeitung des Reineke Vos anzusehen ist, die 1498 zu Lübeck erschien, so wird auch von seinem *„dyner“* und späteren Nachfolger berichtet, daß er dichterische Talente besaß. Nach einer wenig bekannten Angabe Rollenhagens in der Vorrede zum „Froschmäusler“ (Magdeburg 1595) war Dietz ein „guter Reimer“. An der erwähnten Stelle heißt es vollständig: Nikolaus Baumann habe „auß sein selbst erfahrung den Reinicken Fuchs / als wenn der im Hertzogthumb Juelich also ergangen were / weißlich beschrieben / vnd dem Buchdrucker zu Rostock / Ludowigen Ditzen / welcher ein Oberländer von Speyer vnd ein guter Reimer war / verehrt. Derselbig hat die Glossen

[1]) F. Zarncke, Zur Frage nach dem Verfasser des Reineke (M. Haupts Zs. f. deutsches Altertum 9 [1853], S. 378).

auß andern Reimbuechern dazu gesetzt / vnnd jhm damit / im Jahr 1522 als wenns zuvor ein altes Welsch vnd Frantzösisch gemacht worden / in Druck gegeben". Zarncke hat a. a. O. darauf hingewiesen, daß der Erstdruck des Reineke Vos nicht in Rostock 1522, sondern 1498 in Lübeck erschien, daß eine Ausgabe von 1522 überhaupt nirgends existiert; er vermutet, daß eine 1517 in Rostock erschienene Ausgabe von Rollenhagen mit der angeblichen von 1522 verwechselt wurde, und daß H. Barkhusen der Bearbeiter der beiden völlig gleichen Ausgaben von 1498 (Lübeck) und 1517 (Rostock) ist; H. Barkhusen sei wohl als Stadtschreiber mit seinem Freunde, dem fürstlichen Schreiber N. Baumann, verwechselt worden.[1]) Zugegeben aber auch, was Zarncke nachzuweisen versucht, so bleibt doch die zu wenig beachtete Angabe Rollenhagens unwiderlegt, daß L. Dietz ein „guter Reimer" war. Nun sind zwar Proben der dichterischen Tätigkeit Dietzens nicht bekannt, immerhin erscheint vielleicht nicht unglaubwürdig, was ich vermute: daß in einer 1519 in der Offizin von L. Dietz gedruckten Ausgabe des Narrenschiffs Spuren jener dichterischen Tätigkeit Dietzens zu suchen sind, ja, daß die Angabe Rollenhagens in der an Verwechslungen so reichen Stelle gar nicht auf den Reineke Vos, sondern eben auf diese Ausgabe des Narrenschiffs sich bezieht. Tatsache ist ja, daß jene Rostocker Ausgabe des Narrenschiffs von 1519, als deren Drucker sich L. Dietz ausdrücklich bezeichnet, nicht nur Anklänge an eine niederdeutsche Bearbeitung des Narrenschiffs von 1497 zeigt, die vermutlich ebenfalls von H. Barkhusen stammt, sondern auch an oberrheinische Bearbeitungen (Straßburg, Basel) erinnert, die wohl erst durch Dietz in Rostock bekannt geworden sind. Diese Vermutung mag um so begründeter erscheinen, als Dietz, der 1504 nach Rostock kam, wohl noch in seiner rheinischen Heimat die Triumphe des Straßburgers Sebastian Brant und seines Narrenschiffs miterlebte, das 1494 in Basel zuerst erschienen war und in kurzer Zeit zehnmal aufgelegt werden mußte. Vielleicht war Dietz bei seinem regen literarischen Interesse gar dem Dichter Brant, der auch am Reichskammergericht in Dietzens Vaterstadt Speyer tätig gewesen sein soll, persönlich näher getreten.[2]) Nicht nur

[1]) Andere Vermutungen s. bei F. Prien, Reinke de vos (Altdeutsche Textbibliothek Nr. 8) S. XV f., XXVII.

[2]) Wohl auch in Speyer wird um diese Zeit wie in vielen Städten Süd- und Mitteldeutschlands die Dichtkunst zunftmäßig betrieben worden sein. Eine Speyerer Meistersängerschule ist uns zwar nicht bekannt, doch kennen wir einen Spruchdichter „Hans Judensint von Spier" aus einem in Mones Quellensammlung der badischen Landesgeschichte III, S. 151 ff. mitgeteilten, von ihm verfaßten Spruchgedicht. In seiner doppelten Tätigkeit als Drucker und Dichter wäre L. Dietz etwa seinem rheinischen Landsmann, dem Wormser, später in Nürnberg lebenden namhaften Meistersänger Hans Folz zu vergleichen oder dem Speyerer Neßler, dem Hauptschreiber der Kolmarer Meistersängerhandschrift. Neßler

dem Inhalt nach, auch äußerlich schon verrät das Rostocker Narrenschiff von 1519 oberrheinische Einflüsse: die Typen dieser Ausgabe sind die gleichen, welche im 2. Jahrzehnt des 16. Jahrhunderts am Oberrhein (Straßburg, Oppenheim) gebräuchlich waren, also wahrscheinlich von Dietz nach Rostock gebracht worden.

So sind es zwar nur Vermutungen, die wir über unseres Landsmannes Dichtertätigkeit hegen können, und sichere Beweise noch zu erbringen; der Ruhm des Buchdruckers L. Dietz aber steht fest und stellt ihn jenen unternehmungslustigen Speyerern zur Seite, die in der Frühzeit der Buchdruckkunst fern ihrer Heimat erfolgreich tätig waren.[1])

(Nestler) war der erste, der einen eigenen, unbekannten Ton (30 R) unter seinem Namen ausgehen ließ und dadurch in der Mainzer Sängerschule Anstoß erregte; dies führte zu weiteren Streitigkeiten und scheint die Veranlassung geworden zu sein, daß rheinische Dichter, besonders der genannte Folz, nach Nürnberg übersiedelten. Vgl. K. Goedekes Grundriß I, S. 312. Auch Regenbogen (vgl. G. Roethe in ADB 27, S. 547) mag aus Speyer stammen, wo der Name 1336 begegnet (A. Hilgard, Urkunden zur Geschichte der Stadt Speyer S. 492). Siehe jetzt auch W. Golther, Die deutsche Dichtung im Mittelalter 800—1500, S. 470 f.

[1]) Ob unser Speyerer Ludwig Dietz mit dem aus Weißenburg i. E. stammenden Humanisten Jost Ludwig Ditz verwandt ist, kann ich nicht sagen. Jost Ludwig Ditz *(Decius)* wanderte, wie viele Weißenburger, Straßburger, Landauer und andere Rheinländer, um 1500 nach Krakau aus, wo er als Sekretär und Historiker des polnischen Königs Siegmund es zu hohen Ehren brachte. In seiner Schrift „*De Sigmundi regis temporibus*“ (Krakau 1521) unterrichtet er uns über jene frühe Pfälzer Auswanderung. Vgl. dazu R. F. Kaindl, Deutsches Wesen im alten Krakau (Beilage zur Allgemeinen Zeitung 1905, S. 257 ff.) und Krakaus Beziehungen zu Süddeutschland um 1500 (ebenda 1906, S. 274), jetzt auch Geschichte der Deutschen in den Karpathenländern I: Geschichte der Deutschen in Galizien bis 1772.



LITERATURBERICHT.

GESCHICHTE DER LITERARISCHEN KULTUR.

ERÖFFNUNGSBERICHT.

(Schluß.)

Die Forderung schöpferischer Phantasie als der wichtigsten, ja einzigen Eigenschaft des wahren Dichters, wie Walzel sie durch einen langen Zeitraum hin für die besten Vertreter unserer Literatur nachgewiesen hat, hatte auch Hamann immer stark betont. In dieser grundlegenden allgemeinen Auffassung vom Wesen der Dichtung liegt seine vornehmste Bedeutung; indem er diese Auffassung in dem Schrifttum seines Volkes zur Geltung bringen hilft und vom herrschenden Rationalismus zum kommenden Irrationalismus überleitet, ist er, obwohl selbst nicht Dichter, doch so recht das Symbol der gesamten literarischen Kultur seiner Zeit. Wie viele geistige Strömungen sich in der zwar immer schon als wichtig genannten, aber doch bisher nicht genügend gewürdigten, weil nicht genügend erforschten Persönlichkeit des Magus im Norden vereinigten, zeigt sich erst jetzt, nachdem Rudolf Unger[1]) in einem tiefdringenden, sehr inhalts- und ergebnisreichen Buche die vielen dunklen Beziehungen in Hamanns Schaffen aufgehellt hat. Über seine literargeschichtliche Bedeutung hinaus erweist Hamann sich von größter Wichtigkeit für die Bewertung der allgemeinen geistigen sowie der religiösen Kultur seiner Zeit, ja nicht nur seiner eigenen, sondern auch der vorausgehenden und der nachfolgenden Zeit. Die Fäden, die ihn mit der Vergangenheit verknüpfen, reichen bis in die Reformationszeit zurück. Mit gutem Grund schickt daher Unger dem Buche einen — schon an und für sich, ohne Hinblick auf Hamann, sehr lesenswerten — Abschnitt über die Grundrichtungen des deutschen Geisteslebens im Zeitalter der Reformation und der Aufklärung voraus. Seit der Reformation ist, nach Ungers Worten, ,,allen Folgezeiten der modernen Geistesentwicklung die Aufgabe der inneren und äußeren Auseinandersetzung und Ausgleichung der religiösen und der kulturellen Bewußtseinswelt als der beiden tragenden und bewegenden Grundmächte des geistigen Lebensprozesses der Neuzeit gestellt. Wer von der unvergleichlichen und dauernden Bedeutung der Religion als eines gegenüber aller bloßen Kulturarbeit Selbständigen und Eigenwertigen, ja als der innersten Seele und stärksten Kraft der

---

[1]) Hamann und die Aufklärung. Studien zur Vorgeschichte des romantischen Geistes im 18. Jahrhundert. 2 Bände. Jena, Eugen Diederichs, 1911. Geb. M. 30,—. — Nur dem Titel nach kann hier noch verzeichnet werden: J. Blum, La vie et l'oeuvre de J.-G. Hamann, le „Mage du Nord". (Bibliothèque de philologie et de littérature modernes.) Paris, Alcan, 1913.

weltgeschichtlichen Bewegung überzeugt ist, dem muß dieses bis heute nicht gelöste Problem als das fundamentalste Thema der inneren Entfaltung des neuzeitlichen Geistes gelten.“ Ob es glücklich war, die Religion so sehr in Gegensatz zu aller „bloßen“ Kulturarbeit zu bringen, sei dahingestellt[1]; jedenfalls tritt die große Bedeutung der Religion, im allgemeinen sowohl wie für Hamann und seine Zeit, aus Ungers ganzer Darstellung überzeugend hervor. Die religiöse Durchdringung des geistigen Lebens, den „Ausgleich von Religion und Kultur“, wie Unger dieses oft angestrebte, aber nie verwirklichte Problem in der Entwicklung des deutschen Volkes nennt, hat nach Luther keiner so kräftig durchzuführen gestrebt wie Hamann. Keiner war aber auch dazu so berufen wie er. Die führenden Geister der neuen Zeit, Hume, Rousseau, Kant, Herder, zum Teil auch Winckelmann, hatten in ihrer Natur immer noch etwas rationalistisches, Hamann nicht. Durch den Rationalismus hindurchgegangen, war er entschiedener Irrationalist geblieben. Er war eine „synthetische Natur gegenüber den analytischen, eine durch und durch elementare gegenüber den differenzierten Verstandesmenschen der deutschen Aufklärung“. In diese Zeit hineingeboren, fand er nur einen Ausweg, die Religion, und zwar die erlebte Religion, nicht einen dogmatisch umzäunten Bezirk. Ihm, der weder Aufklärer noch Orthodoxer noch Pietist, sondern universaler Elementarmensch war, ihm waren Religion und Kultur eine ursprüngliche, ideale Einheit. Er betonte ebensosehr das realistisch-sinnliche wie das mystisch-übersinnliche Moment im Christentum. „Erlebte er doch tagtäglich in sich selbst die innige Verschmelzung religiös-altgläubiger und aufklärerisch-sensualistischer Gedanken- und Gefühlselemente — unter bestimmtem Überwiegen allerdings der ersteren —: warum sollte ein Gleiches nicht im Großen der menschheitlichen Geistesentwick-

---

[1]) Ungers verschiedene Äußerungen über Religion und Kultur scheinen mir nicht überall ganz durchsichtig gefaßt. Entsprechend der eben erwähnten Bedeutung der Religion gegenüber aller bloßen Kulturarbeit (S. 23) sagt er auch S. 27, daß es der Natur des Religiösen widerstrebe, in eine Reihe mit diesem und jenem Kulturfaktor zu treten und sich als einfaches Glied neben anderen einem kulturellen Gesamtprozeß einzufügen. Daneben sagt er aber (S. 27), daß die religiöse Innerlichkeit, so gewiß aus ihr die gewaltigsten und fruchtbarsten Bewegungen der Weltgeschichte erwachsen seien, doch für sich allein und unmittelbar keine kulturschöpferische Macht sei, daß sie sich vielmehr mit der Objektivität und Universalität des Gedankens und der Kraft künstlerischen Bildens vereinen müsse, um die allgemeine Kultur in positivem Schaffen zu fördern. Überhaupt scheint mir Ungers Auffassung des Begriffes „Kultur“ etwas zu eng und zu äußerlich (auch z. B. S. 190ff.); daher findet bei ihm die Religion innerhalb der Gesamtkultur keinen Platz.

lung möglich sein?" Wie Hamann für diesen Gedanken kämpft, hat Unger in eingehendster Weise verfolgt, so daß die Fülle seiner Untersuchungen hier nicht einmal angedeutet werden kann. Für uns ist die wichtigste Seite in Hamanns Schaffen seine Stellung zur Literatur. Auch hier zeigt seine Natur bei allen an sich widerstrebenden Zügen dieselbe geschlossene elementare Einheit. Er wendet sich gegen die Vergewaltigung von Natur und Poesie, wie sie in Batteux' Theorie von der Nachahmung der schönen Natur, selbst in Lessings und Mendelssohns Kritiken und theoretischen Schriften zutage trat. Anders als Lessing tritt Hamann für die Unabhängigkeit des modernen Genies von aller Theorie und Regel ein, auch von der griechischen; es darf nicht nur, sondern muß sie unbeachtet lassen. Hamann leugnet als erster die allgemeine Gültigkeit der aristotelischen Regeln und erkennt die Unvereinbarkeit des klassischen Tragödientypus der Hellenen mit dem Drama Shakespeares (und damit der Neueren überhaupt). Indem er das absolute hellenische Schönheitsideal ablehnt, weist er auf den Orient und die lebensvolle Poesie der Urzeit hin und wird so der Vorgänger Herders, des Sturms und Drangs, der Romantik. In der neu heraufziehenden Zeit der geistigen und literarischen Entwicklung Deutschlands sah er endlich statt des absterbenden Rationalismus und formalistischen Klassizismus Phantasie und Gefühl. Hamanns eigene Natur erläutert Unger durch eine treffende Parallele zu der Hamlets, und hart neben hamletischen Zügen wohnen in Hamann wieder falstaffische. Auch als Ahnherr der romantischen Ironie wird Hamann erwiesen. In all diesen mannigfachen und oft so dunklen Erscheinungen seines Wesens steht Hamann nicht etwa vereinzelt da; überallhin ziehen sich verbindende Fäden. Gerade diese durchgehenden geistigen Strömungen sind es, die Ungers Forschungsergebnisse so wichtig machen. Sein Buch ist ein glänzendes Beispiel für die besonders von Walzel und neuerdings auch von Unger selbst geforderte philosophisch-ästhetische Durchdringung der Literaturgeschichte, für deren vertiefte Pflege sich auch sonst Anzeichen finden.

Hierher möchte ich die Untersuchungen rechnen, die Fritz Strich[1]) über die Mythologie in der deutschen Literatur von Klopstock bis Wagner angestellt hat. Strichs Bezeichnung Mythologie ist (um einem Mißverständnis vorzubeugen) irreführend; nicht die Erforschung und Kunde der Göttervorstellungen und Naturbeseelungen vergangener Völker (denn das ist doch nach heutigem Sprachgebrauch Mythologie) stehen im Mittelpunkt seiner Untersuchungen, sondern viel allgemeiner „alle sinnlichen Vorstellungen

[1]) Die Mythologie in der deutschen Literatur von Klopstock bis Wagner. 2 Bände. Halle a. S., Max Niemeyer, 1910. M. 20,—.

des Göttlichen, alle Symbolisierungen des Unsichtbaren in sichtbaren Gestalten, alle Beseelungen der Natur und alle Personifikationen von Ideen, wenn sie auf religiösen Glauben Anspruch machen oder einmal machten". Es ist also weniger Mythologie als Mythos, was Strich von Klopstock bis Wagner verfolgt und was er auch selbst an einigen Stellen so kennzeichnet, so z. B. wenn er sagt, daß seit Hamann und Herder die so absurd scheinende und doch so tief bedeutsame Idee einer neuen Mythologie durch die deutsche Dichtung ziehe, und gleich darauf fortfährt: „Also nicht nur ein Volksgeist kann Mythen schaffen. In jedem echten Dichter ist die mythenbildende Kraft lebendig". Und auch der Begriff Mythos ist noch zu eng für das, was Strich tatsächlich in den Kreis seiner Betrachtungen zieht. Auch die moderne Naturbeseelung, die von der alter Völker doch ganz verschieden ist, überhaupt das Naturgefühl, die Allegorie (z. B. die Philipp Otto Runges), der Schicksalsbegriff, das Wunderbare in allen seinen Formen, im Märchen, im Aberglauben, sogar im tierischen Magnetismus des ausgehenden 18. Jahrhunderts, die dichterische Phantasie, ja überhaupt die dichterische Weltanschauung im allgemeinen, ferner die christliche Idee der Aufopferung und vieles andere fällt bei ihm in den Bereich seiner „Mythologie". Indem Strich mit diesem jetzt nicht mehr ganz klaren Ausdruck an eine Äußerung Herders anknüpft, zieht er den Begriff der Mythologie absichtlich so weit wie möglich — „Mythologie ist die lebendige Einheit von Dichtung, Philosophie und Religion", heißt es bei ihm an anderer Stelle —; er betont ausdrücklich, daß er unter dieser Idee das begreift, was jede Zeit und jeder Dichter unter ihr begriff, und rechtfertigt so, daß er zu einer Zeit und bei einem Dichter als Mythologie behandelt hat, was er bei anderen ganz unberücksichtigt ließ. Wenn nun auch unter dieser zusammenfassenden Betrachtung ganz verschiedener Dinge die Geschlossenheit seiner Untersuchungen erheblich leidet, so läßt sich doch ein durchgehender Gedanke überall wiedererkennen: die „ungeheure Sehnsucht nach dem Mythos, welche fast alle Dichter seit Klopstock und Herder empfanden"; das Heimweh nach der Mythologie als dem „Mutterlande aller Dichtung". Das Band, das alle echte Dichtung mit dieser ihrer Mutter verbindet, erblickt Strich in der Idee des Symbolischen. Überhaupt liegt trotz mancher unnötigen Breiten und trotz einiger infolge des allzuweit gezogenen Begriffes der Mythologie nur ganz äußerlich mit dem Thema verknüpften Partien der Wert seines Buches besonders in der ideengeschichtlichen Seite. Auch sein Buch lehrt, daß wichtiger noch als die Erkenntnis von Formen und Stoffen die der tieferen geistesgeschichtlichen Grundlagen unserer Literatur ist, daß unsere literarische Kultur, wenigstens von der Mitte des 18. Jahrhunderts an, nur in engster Verbindung mit der

allgemein geistigen, im besonderen philosophisch-religiösen Entwicklung zu verstehen ist.

Von dieser Voraussetzung aus erhält auch eine Erscheinung wie Heinse ihre besondere Stelle in der Geschichte unserer literarischen Kultur. Wie Hamann ist auch Heinse eine vereinzelt dastehende Gestalt; auch er erst spät zur verdienten Würdigung gekommen, auch er in vielen Beziehungen ein Vermittler, wenn auch nicht in der Art und der Bedeutung Hamanns. Nach zwei Seiten hin hat neuerdings Walther Brecht[1]) Heinses Stellung in der Literatur- und Kulturgeschichte betrachtet: indem er den mit Heinse neu in der deutschen Literatur auftretenden, auf die Renaissance zurückgehenden Moralbegriff untersucht, findet er darin zugleich die ersten Spuren unserer heutigen Anschauung von der Kultur der Renaissance im allgemeinen. Schon früh, noch vor seinem italienischen Aufenthalt, hatte Heinse eine allgemeine Moral abgelehnt und die Moral des Individuums verteidigt. Mit den Anschauungen „einer freien, ästhetisch gestimmten Kraftmoral erfüllt, die, vielleicht auf dem alten Grunde Rousseauscher Naturverehrung bei ihm gewachsen, doch schon die Lektüre Macchiavells verrät, betritt er Italien". Hier studiert er eifrig Quellenwerke zur Geschichte des mittelalterlichen Italiens. Brecht weist durch Textvergleichung nach, daß er unter anderen aus einer Handschrift der Fatti tragici, einer Florentiner Chronik, schöpfte. An dieser Quelle mit ihrer trockenen Aufzählung von Freveln und Gewalttaten entzündet sich Heinses Phantasie. Die Lektüre der alten italienischen Novellisten wirkt mit und gibt seinen Gestalten Farbe. Seine von jeher freie und eigene Auffassung der Moral verdichtet sich jetzt zum Bekenntnis der aristokratischen Renaissancemoral, und damit entsteht etwas Neues. Wohl war die Zeit der Renaissance den Stürmern und Drängern geläufig (Gerstenberg, Klinger, Leisewitz), aber nur äußerlich. Erst der wesensverwandte Heinse begreift sie, als erster Vorläufer Burckhardts und Nietzsches. In Heinse „wird der Sturm und Drang reif, die Ideen der Renaissance, die auf höherer Stufe den seinen entsprachen, zu begreifen. ... Hierbei finden zwei wichtige Verschiebungen statt. Zum Verständnis der Renaissance besaß der Sturm und Drang, vor Heinse, eine Reihe unleugbar wertvoller Eigenschaften: Rousseau-Wertherschen Naturenthusiasmus, klassizistische Römerüberlieferungen, republikanische Begeisterung, Sinn für die Persönlichkeit — aber das eigentlich Erklärende fehlte ihm: die Idee des amoralischen Menschen. Eine zweite Neu-

[1]) Heinse und der ästhetische Immoralismus. Zur Geschichte der italienischen Renaissance in Deutschland. Nebst Mitteilungen aus Heinses Nachlaß. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1911. Geh. M. 6,—.

erung steht hiermit in engstem Zusammenhang. Wurde dem Titanen des Sturmes und Dranges, der auch im Kampfe gegen die Moral noch so moralisch war, die Idee der Moral genommen, so fiel er ins Bodenlose; jetzt kommt ihm, durch Heinse vermittelt, aus der Renaissance der Gedanke einer neuen Möglichkeit zu: der der ausschließlich ästhetischen Orientierung des Menschen. Und hierin liegt der Fortschritt über den Sturm und Drang hinaus". Was die Fortwirkung des Ardinghello betrifft, die sich nach Brecht nicht nur in der Romantik, sondern allem Anschein nach auch in anderen und späteren Literaturströmungen zeigt, so handelt es sich für ihn „nicht nur um Literatur im engeren Sinne, sondern um Verschiebungen des moralischen Empfindens, die vielleicht noch tiefer liegende Veränderungen im allgemeinen Bewußtsein anzeigen: veränderte Stellung zu den unsichtbaren Dingen, Wechsel des religiösen Gefühls". Daß Heinse trotz zeitweiligen Vergessenseins im Grunde immer modern war und es immer mehr wurde, sieht Brecht darin, daß er „auf der Suche war nach einer immanenten Moral, die ihren Wertmaßstab aus dem Diesseits entnehmen sollte, in dem das Göttliche erscheint, nicht von irgendwelchen Glaubenssätzen supranaturalistischer Natur, außerhalb unserer Existenz; und weil es ihm glückte, im Ardinghello einen solchen Maßstab aufzustellen, der viele befriedigt: den ästhetischen. Den produzieren wir täglich selbst, er ist der diesseitigste und für ästhetische Naturen der gewisseste, den es gibt." So erscheint Heinse überhaupt als ein wichtiges Glied in der gesamten modernen Geistesbewegung, die alles Transzendentale in Funktionen von uns selbst verwandelt, die den Menschen erst sehr klein, dann aber groß und größer denn je machte, dadurch daß sie alles, was sonst äußere Autorität war, in ihn als Erzeuger verlegte. Auch auf das Problem von dem germanischen Rassenvorzug weist Brecht hin; ohne die Theorien Gobineaus und anderer ohne weiteres anzuerkennen, glaubt er doch, daß, wenn wirklich das Aufwachen des Willens zur Macht als des ethischen Leitgedankens in allen germanischen Ländern sich mit Recht als ein Hauptinhalt des 19. Jahrhunderts erweisen sollte, auch Heinse in völlig neuer Bedeutung erscheinen werde, und daß, wenn die in der italienischen Renaissance auf moralischem Gebiet sich äußernde Reaktion gegen die kirchlich-christliche Moral germanischen Charakters sei, Heinse als ein Entdecker eigentümlichster Art erscheine. Statt übrigens auf diese jetzt noch nicht lösbaren Probleme einzugehen, verzeichnet Brecht kurz die gesicherte oder wahrscheinliche Nachwirkung des Ardinghello, die Vorbereitung des schrankenlosen Individualismus der Romantiker durch Heinses Ideal des universalen Machtmenschen, die Mitbeteiligung des Geistes der Renaissance an dem endgültigen Sieg über die Aufklärung und an der Ausbildung des

neuen, romantischen Ideals, die Verwandtschaft zwischen den Gedanken Heinses und denen des Jungen Deutschlands und schließlich Nietzsches. Auf das seltsamste vermischen sich in Heinse zwei Naturen, eine rationale (die sich in den ruhigeren, verstandesmäßigen Betrachtungen der Tagebücher zeigt) und eine irrationale (in den Romanen). In der Geteiltheit seiner Gesamtanlage sieht Brecht die Übergangsnatur, den Bürger zweier Zeiten, ein merkwürdiges Erzeugnis von Natur und Kultur. Ganz allgemein ist ihm Heinses Auftreten wichtig für die Geschichte der Vorstellungen vom souveränen Individuum; Heinse ist der erste, von dem die uns ganz geläufige Festlegung dieser Vorstellungen in die Zeit der italienischen Renaissance ausgeht.

Jene Übergangszeit gegen Ende des 18. Jahrhunderts, der auch Heinse angehörte, jene Zeit der Mischung von Verstand und Gefühl war nicht nur mehr als alle früheren Perioden eine Zeit seelischer Entwicklung, sondern brachte selbst den neuen Begriff der Entwicklung hervor. Zum Beweise, wie sehr der Entwicklungsgedanke aus der verwandelten Verfassung des menschlichen Seelenlebens heraus geboren ward, erinnert Fritz Brüggemann[1]) daran, daß früher als die Entwicklung der Natur die der menschlichen Seele selbst der neuen Zeit bewußt ward (1766 Wielands Agathon der erste Entwicklungsroman). Als wichtiges Glied dieser seelischen Gesamtentwicklung erscheint ihm die Ironie. Er sieht in ihr nicht ein ästhetisches oder literar-technisches Moment, wie es später in der sogenannten romantischen Ironie begegnet (die ihm allerdings eine zeitliche Folgeerscheinung der von ihm behandelten Ironie zu sein scheint), sondern ein rein seelisches Phänomen, nämlich die subjektive Auffassung der Dinge sowohl in der Außenwelt wie in der eigenen inneren Gefühlswelt als unwirklich und deshalb ironisch. Dieses Unvermögen zur Objektivierung der Dinge ist seinem ursprünglichen Charakter nach durchaus negativ. Da nun diese nach Brüggemanns Worten „krankhafte Funktion des Seelenlebens", die wir Ironie nennen, als geschichtliches Ergebnis der Entwicklung nicht schlechtweg aus der Welt zu schaffen ist, stellt sich die Notwendigkeit ein, „diese Funktion in eine Form umzusetzen, der an Stelle des ursprünglich negativen Charakters eine positive Bedeutung zukommt. In diesem Sinne tritt die Ironie als solche als ein entwicklungsgeschichtliches Moment auf". Zwei Spielarten der Ironie unterscheidet Brüggemann, eine passive, zwangweis erscheinende, pathologisch aufzufassende, und eine be-

---

[1]) Die Ironie als entwicklungsgeschichtliches Moment. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der deutschen Romantik. Jena, Eugen Diederichs, 1909. Geb. M. 9,50.

wußte, von ihm so genannte positive Ironie. Jene ist die frühere. In ihren Keimen schon vorher wahrnehmbar, findet sie sich erst bei Tieck ausgeprägt. In dessen „William Lovell" findet Brüggemann die entwicklungsgeschichtlich wichtige Erscheinung des Übergangs aus der passiven zur positiven Ironie.[1]) Das ist zugleich ein Übergang vom frühen Subjektivismus des Sturms und Drangs, der ungefähr mit dem Jahre 1760 beginnt, zum entwickelteren Subjektivismus der Frühromantik. Die Etappen dieses Weges sind Goethes Werther, Jacobis Woldemar, Moritz' Anton Reiser, Tiecks William Lovell. Die Zeit der vierziger und fünfziger Jahre, die der eigentlichen Empfindsamkeit im üblichen Sinne, war der Leidenschaft noch gar nicht fähig; ihr Ideal der Lebensführung war Gelassenheit; ihr vorwiegender Gefühlscharakter ist entsprechend der verstandesmäßigen Tätigkeit des Seelenlebens rezeptiv; es fehlt ihr die Kraft zum persönlichen Willen und damit der Wille selbst. Mit den sechziger und siebziger Jahren gewinnen die Gefühle an Intensität; „die Seele fügt sich gegenüber den Grenzen der Möglichkeit nicht mehr in Gelassenheit"; das Ideal dieser Zeit war die Leidenschaft. In der nächsten Generation dagegen, der Zeit der Frühromantiker, die zu einem zum Enthusiasmus neigenden Seelenleben übergeht, findet Brüggemann im Gegensatz zu den beiden voraufgegangenen Generationen kein diesem Seelenleben entsprechendes Ideal ausgewirkt. Der Mangel an Kontakt mit der Außenwelt, auf dem letzten Endes die Ironie beruht, findet sich aufs höchste gesteigert in dem Enthusiasmus, der das Seelenleben des letzten Jahrzehnts des 18. Jahrhunderts beherrscht und dessen typischer Vertreter für Brüggemann William Lovell ist. Der Enthusiast ist noch mehr als seine Vorgänger von Gefühlen abhängig; die Dinge beherrschen ihn. Sein Ideal ist, aus der Abhängigkeit von den Trieben durch die Herrschaft des Verstandes befreit zu werden. Die freilich „erreicht der enthusiastische Mensch durchaus nicht. Daß sie ihm aber überhaupt vorschweben kann, bedeutet eine bezeichnende Wendung in der Entwicklung. Der enthusiastische Mensch verachtet mithin den Verstand ungleich weniger als der Vertreter der Leidenschaft. Der Zwiespalt zwischen ihm und den Angehörigen der vorvorigen Generation der Aufklärung ist damit ungleich weniger trennend als der zwischen diesen und den Angehörigen des Sturms und Dranges. Die Romantiker stehen in künstlerischen und speziell kulturellen Bestrebungen an der Seite von Goethe und Schiller gegen die Ver-

[1]) Über Tiecks Lovell, der die Grundlage für Brüggemanns Untersuchungen bildet, erschien kürzlich noch die mir nur dem Titel nach bekannte Schrift von F. Wüstling: Tiecks William Lovell, ein Beitrag zur Geistesgeschichte des 18. Jahrh. Halle a. S., Max Niemeyer, 1912. M. 6,—.

treter der Aufklärung, aber unsympathisch als Menschen waren ihnen diese viel weniger als sie es jenen waren. Repräsentierte diese ältere Generation doch eine Beherrschung der äußeren Umstände des Lebens, die gerade den Enthusiasten gänzlich verloren gegangen war und die diesen daher gewissermaßen als Ideal vorschwebte." Wenn ferner die Romanhelden des ausgehenden 18. Jahrhunderts fast alle keinen praktischen Beruf erfüllen, so hält Brüggemann das nicht etwa für Zufall oder literarische Mode, sondern sieht einen tieferen psychologischen Grund darin; er schließt daraus, daß „Menschen mit einem Seelenleben, wie es die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts in ihren Dichtungen zur Darstellung gebracht hat, zur Erfüllung jedes praktischen Berufes innerlich unfähig sind". Die Ironie ist für Brüggemann mit ein Kennzeichen einer neuen Zeit. Das 18. Jahrhundert nennt er ein Jahrhundert naiver, einfacher Kulturen, das 19. ein solches ironischer, komplizierter Kulturen. „Daher stehen selbst die ganz Großen des 18. Jahrhunderts, selbst Goethe und Schiller, der modernen Seele in einem ganz anderen Sinne nah als die Romantiker. Wir lieben sie, wir verstehen sie, als gehörten sie unserer Zeit an. Und doch fühlen wir, daß wir nie mehr so werden können wie sie. Dieses Gefühl flößt uns die Romantik mit ihrem widerspruchsvollen Geist und Gefühl viel weniger ein."

Es sind vielfach die Anschauungen Lamprechts vom subjektivistischen Zeitalter, an die man beim Lesen des Brüggemannschen Buches erinnert wird, ohne daß man sagen könnte, wie weit im einzelnen Lamprechtsche Anregungen fortgewirkt haben. Daß die starke Betonung der seelisch wirksamen Kräfte in der Literaturforschung immer mehr gewachsen ist, wurde bereits erwähnt, und besonders ist diese Richtung der Beschäftigung mit der Romantik zugute gekommen. Ihr ist überhaupt schon seit einer Reihe von Jahren die lebhafteste Forschung zugewandt. An den Neudruck von Rudolf Hayms „Romantischer Schule" (1906) sowie an die Werke von Ricarda Huch und Erwin Kircher soll hier nur erinnert werden. Auch die im vorstehenden besprochenen Werke haben sämtlich irgendeine Verbindung mit der Romantik: Unger und Brüggemann bezeichnen ihre Untersuchungen ausdrücklich als Beiträge zur Vorgeschichte des romantischen Geistes, Brecht bringt Heinses Individualität in Beziehung zur Romantik, Strich schöpft aus ihr die umfangreichsten Kapitel seiner Untersuchungen über die Mythologie in der deutschen Literatur. Zusammenfassend hat Oskar F. Walzel[1]) die neueren Forschungen über die romantische Zeit mit seinen eigenen vielseitigen, namentlich philosophisch-

[1]) Deutsche Romantik. Eine Skizze. Leipzig, B. G. Teubner, 1908 [2. Aufl. 1912.] (Aus Natur und Geisteswelt. 232. Bändchen.) M. 1,25.

literarischen Untersuchungen vereinigt in einem kurzen, aber desto inhaltsreicheren Buche.

Walzel erinnert an eine Äußerung Wilhelm Scherers, wonach die ganze Kultur- und Literaturperiode von 1770 bis 1815 ein großes, einheitliches Ganzes sei. Indem er einzelne unverkennbare Zusammenhänge zwischen den Stürmern und Drängern und der Romantik zugibt, stellt er sich indessen mehr auf die Seite der neueren Forschung, die die Gegensätzlichkeit beider Perioden in den Vordergrund schiebt. Doch warnt er wieder davor, die Romantik selber in scharfgesonderte Gruppen aufzuteilen und besonders eine Romantik, die der Genieperiode des 18. Jahrhunderts nähersteht, und eine dieser Periode innerlich entfremdete Frühromantik zu scheiden. Er hebt vielmehr den aller Romantik gemeinsamen und sie vom Sturm und Drang scheidenden metaphysischen Zug hervor. Nicht etwa, daß die Genieperiode philosophisch passiv gewesen wäre. „Hamann und Herder und mit ihnen Goethe sind lediglich Gegner der Metaphysik, wie es die Philosophie ihrer Zeit mit sich brachte. Die gesamte Romantik dagegen ist bedingt durch die neue metaphysische Welle, die in Kant einsetzt und bis zu Hegel sich erstreckt." Dies einigende Band will Walzel vor allen Dingen festgehalten wissen. Die Romantik sieht er nicht, wie andere, nur in der Frühromantik, sondern in der ganzen so bezeichneten allgemein geistesgeschichtlichen Bewegung, die er geradezu eine neue kulturelle Entwicklung nennt. Erst von diesem Standpunkt einer geistesgeschichtlich-philosophischen Literaturbetrachtung aus, die sich in neuerer Zeit neben der literarisch-philologischen Literaturforschung ihre Stellung erobert hat, gewinnt für ihn die Romantik ihre Selbständigkeit neben dem Sturm und Drang. Das besondere Kennzeichen der ganzen Bewegung sieht Walzel darin, daß die Romantik den Ansprüchen der Vernunft ein durchaus anderes Recht werden läßt als die Genieperiode, daß sie die Vernunft nicht verachtet, sondern ihr, natürlich in anderem Sinne als die Aufklärer, volles Recht zugesteht, aus ihr das Streben nach dem Ewigen und Unendlichen als ein metaphysisches Bedürfnis schöpft. Aus diesem Streben entspringt wiederum die den Romantikern eigene Analyse des Gefühls, die der Romantik auf zwei Kulturgebieten zu besonderer Wirkung verhalf, auf dem der Kunstbetrachtung und auf dem der Erfassung des Religiösen. Mit dem Streben nach der Analyse des eigenen Gefühls hängt andrerseits zusammen das Bewußtsein der romantischen Seele, sich über sich selbst erheben zu können (für den Dichter also: sich über sein Werk erheben zu können), die Selbstkritik und Selbstbestimmung, die sich in der sogenannten romantischen Ironie sowie in der Lehre von dem nicht instinktiv, sondern bewußt schaffenden, sich selbst lenkenden Genie äußert. Welche Bedeutung überhaupt während

der Zeit der Romantik, vielleicht mehr als in anderen Perioden, dem einzelnen Menschen und dem einzelnen Kunstwerk im Zusammenhange des Ganges deutscher Kunst und Kultur zukommt, geht aus Walzels Darstellung wiederholt hervor.

Die vielen Beziehungen, die die romantische Literaturbewegung mit den einzelnen Teilgebieten der allgemeinen geistigen Kultur verbinden, sind neuerdings öfters zum Gegenstande eingehender Untersuchungen gemacht worden[1]. Eine dieser Schriften, die auch in dieser Zeitschrift[2] bereits besprochen wurde, sei hier nochmals kurz erwähnt: die von Albert Poetzsch[3] über die frühromantische Politik, die das Aufsteigen einer neuen Weltanschauung in der revolutionären Wirkung zeigt, die sie auf die ganze Auffassung von Staat, Gesellschaft und Geschichte ausübt. Einiges, was Poetzsch mehr einleitend andeuten konnte, behandelt mit zeitlich weiterer Begrenzung des Themas G. Falter.[4] Seine Darstellung ist allerdings in der Hauptsache ein Beitrag zur Geschichte des Staatsrechts; das klassische Zeitalter ist ihm dasjenige, in dem der Rechtscharakter des Staates und sein Zusammenhang mit der Ethik erkannt worden ist. Unter diesem Gesichtspunkte betrachtet er (nach einem Überblick über die Entwicklung von Staat und Recht von Hugo Grotius bis Leibniz), was Kant, Schiller, Goethe, Humboldt, Herder, Fichte, Schelling, Steffens und Hegel nicht nur über Staat und Recht, sondern besonders auch über die Erziehung des Menschengeschlechts als Gegenstand der Politik in ihren philosophischen Systemen niedergelegt haben. Handelt also Falters Schrift auch nur wenig von Problemen der literarischen Kultur, so ist sie doch als Beitrag zur Aufhellung der Grenzbeziehungen zwischen Literatur und Politik zu nennen.

Ein Grenzgebiet anderer, doch nahe verwandter Art hat die Forschung ebenfalls mehrfach in der letzten Zeit betreten, das der philosophisch-religiösen Strömungen in der Literatur. Der Wichtigkeit von Ungers Hamannforschungen für die Kenntnis der Wechselbeziehungen zwischen Religion und Literatur wurde bereits gedacht. Ein Einzelthema aus diesem Gebiete hat ein Preisausschreiben der Kantgesellschaft, gestellt von Prof. W. Simon, zur Lösung gebracht: das Problem der Theodicee in der Philosophie und Literatur des 18. Jahrhunderts mit besonderer Rücksicht

[1] Für sie muß hier auf die „Jahresberichte für neuere deutsche Literaturgeschichte" und ähnliche Hilfsmittel verwiesen werden.

[2] Archiv für Kulturgesch. Bd. IX, S. 377f.

[3] Studien zur frühromantischen Politik und Geschichtsauffassung. Leipzig, R. Voigtländer, 1907. (= Beiträge zur Kultur- und Universalgeschichte, hrsg. von K. Lamprecht, H. 3.) M. 3,60.

[4] Staatsideale unserer Klassiker. Leipzig, C. L. Hirschfeld, 1911. M. 3,—

auf Kant und Schiller. Drei der Preisarbeiten liegen im Druck vor, von Josef Kremer[1]), Otto Lempp, Richard Wegener, die alle drei nach eingehender philosophischer Darlegung des Problems dessen Niederschlag in der zeitgenössischen Literatur von Brockes, Haller, Hagedorn über Wieland, Uz und andere bis auf Herder, Jung-Stilling, Goethe und Schiller verfolgen. Das religiöse Leben der späteren Zeit gibt Albert Malte Wagner[2]) zu einer „Säkularbetrachtung" Anlaß. Das Jahr 1813, in dem unsere politische Freiheit geboren wurde, nimmt er auch als Geburtsjahr des neuen deutschen Dramas; es war das Geburtsjahr Hebbels, Wagners, O. Ludwigs und Büchners, der Beginn eines Jahrhunderts, an dessen Ende er unsere religiös-literarische Kultur eher im Rückschritt sieht. Von Goethes einheitlicher Weltanschauung hatte Kleists pessimistischer Dualismus sich abgekehrt; Hebbels Optimismus nahm den Weg wieder zu Goethe zurück, indem er sich unter den Weltwillen beugte und in der Individualität des Einzelnen die göttliche Notwendigkeit sah. Wenn auch oft mehr Kampfschrift denn geschichtliche Betrachtung, ist doch auch Wagners Schrift ein Zeichen der religiösen Erfassung dichterischer Probleme. Daß die philosophische Durchdringung literarischer Erscheinungen überhaupt auch in weiteren Kreisen erneute Pflege bei uns findet, zeigt endlich eine Reihe von Charakteristiken, die Alma von Hartmann[3]) von hervorragenden Erscheinungen aus dem Grenzgebiet zwischen Literatur und Philosophie entwirft. Auch sie zeigen, daß eine literarische Kultur nicht für sich allein, sondern immer nur im Rahmen der allgemeinen Geistesgeschichte gedacht werden kann.

Hans Legband.

---

[1]) Kremer: Berlin, Reuther & Reichard, 1909 (=Kantstudien Nr. 13). M. 7,50. (Für Abonnenten M. 6,—.) — Lempp: Leipzig, Dürrsche Buchhandlung, 1910. M. 9,—. — Wegener: Halle a. S., Max Niemeyer, 1909. M. 6,—.

[2]) Goethe, Kleist, Hebbel und das religiöse Problem ihrer dramatischen Dichtung. Eine Säkularbetrachtung. Leipzig und Hamburg, Leopold Voß, 1911. M. 2,80.

[3]) Zwischen Dichtung und Philosophie. Band 1: Lessing, Herder, Schiller. 2: Emerson, Ruskin, Maeterlinck, Novalis, Tolstoi. 3: Carlyle, Nietzsche, Goethe, Ed. v. Hartmann. Berlin, Deutsche Bücherei Otto Koobs, o. J. (Deutsche Bücherei Nr. 126—31.) Jeder Band M. 1,—.

DAS „JOSEPHSSPIEL“, EIN ARITHMETISCHES KUNSTSTÜCK. GESCHICHTE UND LITERATUR.

VON WILHELM AHRENS.

Von dem bekannten jüdischen Historiker Josephus erzählt die Legende, daß er bei Eroberung der Stadt Jotapata durch Vespasian mit 40 anderen Juden vor den anstürmenden Feinden in einen Keller flüchtete, hier aber, vor den Feinden zwar vorläufig geborgen, Gefahr lief, den Todesstreich von der Hand seiner Genossen zu empfangen, die lieber gegenseitig sich töten als den Römern in die Hände fallen wollten und die daher schon drohten, den Widerstand, den Josephus diesem Vorhaben entgegensetzte, gewaltsam zu brechen. Von der Zwecklosigkeit gütlichen Zuredens überzeugt, machte Josephus gute Miene zum bösen Spiel und rettete sein Leben nur durch eine List, indem er nämlich für die beabsichtigte gegenseitige Niedermetzelung, zur Vermeidung einer Unordnung, einen bestimmten Modus vorschlug. Dieses von Josephus vorgeschlagene Verfahren bestand darin, daß alle sich in einer Reihe aufstellen und nun von einem Ende abgezählt werden sollte, wobei jedesmal der Soundsovielte (nach einigen Autoren der „dritte“) getötet werden sollte. Und zwar war das Verfahren in der Weise gedacht, daß jedesmal nach Durchlaufung der Reihe die Zählung am anderen Ende der Reihe, also zyklisch, fortgesetzt und die ganze Abzählung so weit getrieben werden sollte, bis nur noch einer übrig war, der sich zum Schluß dann selbst den Tod geben sollte. Der Vorschlag wurde in die Tat umgesetzt, und Josephus soll die Aufstellung so vorgenommen haben, daß er als der letzte und ein besonders schwächlicher Jude, den er leicht überwältigen konnte, als vorletzter übrig bleiben mußte.

Dies die Form, in der sich, von unwesentlichen Varianten abgesehen, die Legende von der wunderbaren Rettung des Josephus durch die Literatur von Jahrhunderten hindurchzieht. Immerhin ist für eine bewußt zur Anwendung gebrachte List schwerlich ein vollwertiger Beleg aufzufinden; Josephus selbst berichtet, daß das

Los entschieden habe und er „durch einen glücklichen Zufall oder eine Vorsehung Gottes" gerettet sei.[1]) Die angebliche List des Josephus wird also wohl einer späteren Legendenbildung zuzuschreiben sein. Die erste Druckschrift, die das so entstandene Josephsspiel, „ludus Joseph", wie es dort zum ersten Male heißt, erwähnt, ist die „Practica Arithmeticae" des bekannten Mathematikers Cardano[2]) (1539). Für den Mathematiker mußte das Kunststück natürlich aus prinzipiellen Gründen Interesse haben. Freilich, die Ermittelung der begünstigten Plätze in dem konkreten Falle der Josephus-Legende erfordert keinerlei mathematische Hilfsmittel, sondern kann natürlich durch einfaches Probieren — Abzählen — geschehen.

Außer Josephus werden noch andere als Erfinder des Kunststücks genannt, insbesondere der jüdische Gelehrte Abraham Ibn Esra (1093—1167), und für diese Form der Legende hat Daniel Schwenter (1585—1636), der bekannte Lehrer der orientalischen Sprachen und der Mathematik an der Altdorfer Hochschule, eine Quelle ausfindig gemacht[3]), die noch älter als das soeben zitierte

[1]) Flavii Josephi Opera, ed. Dindorf, Paris 1847, „De bello judaico", liber III, caput VIII, 7: Καταλείπεται δὲ οὗτος, εἴτε ὑπὸ τύχης χρὴ λέγειν εἴτε ὑπὸ Θεοῦ προνοίας σὺν ἑτέρῳ. — Auch die gewöhnlich hierfür zitierte Bearbeitung des „bellum judaicum" durch Hegesippus (Pseudonym eines unbekannten Autors, vielleicht des Ambrosius von Mailand, vgl. Teuffel, Röm. Litteratur II, § 433), „De bello judaico", ed. C. F. Weber et J. Caesar, Marburg 1864, liber III, cap. XVIII spricht nur von einer Entscheidung durch das Los und fügt dann hinzu: itaque accidit ut interemtis reliquis Josephus cum altero superesset neci. manebat necessario ut aut sorte condemnaretur aut certe si exilio superfuisset sanguine socii contaminandus foret. suadet ut sorti renuntiarent (l. c. p. 205).

[2]) Cardano, „Practica Arithmeticae", Mediol. 1539, Cap. 61: „De extraordinariis et ludis", § 18 = Cardani Opera, Lugduni 1663, IV, p. 113. Vgl. a. M. Cantor, „Gesch. der Mathematik", II (2. Aufl. 1900), p. 501.

[3]) Daniel Schwenter, „Deliciae physico-mathematicae", 1636, 1. Teil, 46. Aufgabe, p. 79. Vgl. a. „Schau-Platz der Betrieger" (Hamburg u. Frankfurt 1687), p. 235 sowie H. Grätz, „Geschichte der Juden", Bd. 6 (1861), p. 211. — Daniel Schwenter gibt ebendort übrigens weiter an, das Spiel sei bei „Christoff Rudolph Schultzen" zu finden, ich bin jedoch nicht in der Lage, die Richtigkeit dieser Behauptung durch Angabe der betreffenden Stelle aus den Werken Christoph Rudolffs, des bekannten Rechenmeisters aus der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts, zu erweisen: auch eine diesbezügliche Frage im „Intermédiaire des mathématiciens", t. 16 (1909), p. 124 (Question 3564) hat keine Antwort erfahren.

Werk Cardanos ist und die wir als die älteste, unser Kunststück überhaupt enthaltende Druckschrift ansehen dürfen. Wie Schwenter angibt, erzählt nämlich Elias Levita der Deutsche (1472 bis 1549) in seinem 1518 in Rom gedruckten Buche Haharkava auf Grund einer Erzählung, die Ibn Esra selbst in seinem „Buche der Taten"[1] gegeben haben soll, die folgende Geschichte: Eines Tages fuhr Ibn Esra mit 15 seiner Schüler und 15 leichtfertigen Gesellen übers Meer, als sich ein gewaltiger Sturm erhob, der das Schiff so stark gefährdete, daß der Schiffsführer es für notwendig erklärte, die Hälfte der auf dem Schiffe befindlichen Personen ins Meer zu werfen. Ibn Esra ging sofort auf diesen Vorschlag ein und meinte, es sei besser, die Hälfte sterbe als daß das Schiff mit allen Personen versinke. Der gelehrte Rabbi schlug daher vor, daß alle 30 Personen sich im Kreise aufstellten und nun im Kreise herum abgezählt werde, wobei jeder neunte ins Meer geworfen werden solle, so lange bis das Schiff um 15 Personen erleichtert sei. Der Vorschlag wurde angenommen, und die anfängliche Aufstellung anzugeben, wurde Ibn Esra selbst überlassen. Dieser stellte nun seine 15 Schüler („S") und die 15 Taugenichtse („T") in folgender Weise auf:

4 S, 5 T, 2 S, 1 T, 3 S, 1 T, 1 S, 2 T, 2 S, 3 T, 1 S, 2 T, 2 S, 1 T.

Hierdurch erreichte er — die Abzählung begann bei dem in unserem Schema am linken Ende stehenden Schüler —, daß nur die 15 Taugenichtse von der Abzählung getroffen wurden und die 15 Schüler also sämtlich am Leben blieben.

Die Erzählungen von Josephus und Abraham Ibn Esra sind geeignet, zu der Vermutung zu führen, daß unser Kunststück jüdischen Ursprungs sei oder doch aus dem Orient, der Wiege so vieler wunderbarer und märchenhafter Dinge und Erzählungen, stamme, und doch steht diese Annahme, die in der Tat mehrfach gemacht wurde, nur auf schwachen Füßen und entbehrt jedenfalls durchaus eines Wahrheitsbeweises. Ibn Esra insbesondere kann jedenfalls nicht der Erfinder oder wenigstens nicht der erste Erfinder gewesen

[1]) Moritz Steinschneider, „Abraham ibn Esra", Zeitschr. f. Math. u. Phys. 25 (1880), Supplem. zur histor.-literar. Abt., p. 124, Anm. 247, glaubt nicht, daß man im Mittelalter eine besondere Schrift dieses Inhalts gekannt habe.

sein. Vermögen wir doch für den Kunstgriff Quellen nachzuweisen, die z.T. älter sind als der gelehrte Rabbi, und damit kommen wir überhaupt erst zu den ältesten, uns bekannten Schriftquellen, verschiedenen Handschriften aus der Zeit des 10. bis 12. Jahrhunderts. Wir beginnen mit der ältesten, einer Einsiedeler Handschrift[1]), in der unser Spiel in folgender, von Theodor Mommsen[2]) herausgegebenen Fassung vorkommt:

Quadam[3]) nocte niger[4]) dux nomine, candidus[4]) alter
Forte subintrarunt unica tecta simul.
Candidus exhibuit secum ter quinque nitentes[5])
Totque niger[6]) nigros more colore pares.[7])
Candide, de nostris primus quis, dixerat alter
Providet excubias? nam tua dicta sequar.
Haec placido contra[8]) respondit candidus[4]) ore:
Judicio quemquam nolo[9]) gravare meo,
Ne nova lis socios per me conspiret in arma;
Sed tibi consilium non[10]) removebo meum.
Ordine disponam socios discumbere cunctos,
Quos sors nona legat noctis in excubias.
Candida sed sedeat nigris commixta catervis,[11])
Ut me velle viros fallere nemo putet.

---

[1]) Codex Einsidelensis No. 326.

[2]) Th. Mommsen, „Handschriftliches: Zur lateinischen Anthologie", Rhein. Museum für Philologie, N. F., 9. Jahrg., 1854, p. 298. Das Gedicht ist abgedruckt u. a. bei M. Curtze, „Weiteres über das Josephspiel", Bibl. mathem. (2) 9, 1895, p. 34.

[3]) „Quidam" schreibt auf Grund eines noch unten zu erwähnenden Meermannischen Codex unbekannten Alters die „Anthologia veterum latinorum epigrammatum et poematum" von Peter Burmann, t. 2, Amsterdam 1773, p. 402 (Lib. V, Ep. 121) und ebenso die Ausgabe von H. Meyer, Leipzig 1835, t. 2, p. 61 (Nr. 1061).

[4]) Hier Majuskel bei Burmann und bei Alexander Riese, „Anthologia latina sive poesis latinae supplementum", pars prior, fasc. 2, Leipzig 1870, p. 184.

[5]) „Extiterat numero quindenus candidus ipse" (Burmann und Meyer).

[6]) „videt" (Meyer; s. Burmann, l. c., Anm.).

[7]) „Totque geris nigro, Maure, colore pares" bei Lucian Müller, „Über ein heutiges Kinderspiel", Fleckeisens Jahrbücher f. class. Philol., 11. Jahrg. (= Neue Jahrb. f. Philol. u. Pädag., 35. Jahrg., 91. Bd.), 1865, p. 219; ebenso Riese.

[8]) „E contra placido" (Burmann und Meyer).

[9]) „Judicio nolo quemque" (Burmann und Meyer).

[10]) Burmann hat „nunc", vermutet aber „non removebo" oder „non reticebo"; vgl. a. Meyer, l. c. Annotationes, p. 45.

[11]) caterva" (Riese).

Quattuor eximii candoris, quinque nigelli,
Candiduli bini, unicus atque niger.
Splendentes trini[1]), fuscato[2]) pelle nigellus,
Candidus hinc unus carboneique duo,
Fulgentes bini, fuscato tegmine trini,
Candidus hinc unus carboneique duo,
Candiduli bini splendentes pelle decora,
Quos sequitur cunctos unicus atque niger.[3])
Hoc super ingenio cunctos sors nona nigellos
Sic cecidit[4]); turba candida sorte caret.
Dux niger excubias solus cum milite fusco
Pervigil ingratus[5]) duxit adusque diem,
Ast placitum tota carpebat nocte soporem
Candidus ingenio praeditus atque sui.

Zu deutsch etwa: „Einst kamen zur Nachtzeit zwei Feldherren, der eine Schwarz, der andere Weiß mit Namen, zufällig in dasselbe Quartier. Weiß brachte mit sich 15 weiße Soldaten, Schwarz ebensoviele schwarze. ‚Weiß', sagte Schwarz, ‚wer von den Unsrigen soll zuerst die Wache übernehmen? Gern will ich nämlich deinen Weisungen folgen.' Weiß entgegnete hierauf mit heiterer Miene: ‚Niemanden will ich mit meiner Entscheidung beschweren, damit nicht durch meine Schuld ein Streit ausbricht und die Gefährten von neuem zu den Waffen ruft. Aber meinen Plan will ich dir nicht vorenthalten: in Reihe und Ordnung werde ich alle Genossen sich lagern lassen, und das neunte Los mag sie alsdann für die Nachtwachen auswählen. Aber die weiße Schar soll mit der schwarzen vermischt dasitzen, damit niemand wähnt, ich wolle die Männer betrügen.'" — In den nun folgenden 8 Versen gibt die Handschrift die Regel, nach der die weißen und schwarzen Gefährten anzuordnen sind, wenn nur Schwarze vom Lose getroffen werden sollen, richtig an. Wir übergehen diese Vorschrift, die mit der oben (S. 131) bereits gegebenen natürlich übereinstimmt, und fahren daher mit dem Gedicht fort: „Infolge dieses Kunstgriffs traf das neunte Los gerade alle Schwarzen; die weiße Schar ging frei aus. Widerwillig

[1]) „terni" (Riese). [2]) „fuscata" (Riese).

[3]) Zu den die Lösung gebenden 8 Versen vgl. Lucian Müller, l. c. p. 218 und 223, wo diese Verse mit mehr oder weniger großen Abweichungen nach einem Blatte des 12. Jahrhunderts aus einem Leidener Miscellancodex und nach einer Handschrift des 13. Jahrhunderts aus einem Baseler Miscellancodex abgedruckt sind.

[4]) „Accepit" oder „cunctis . . . nigellis incidit, at" (Lucian Müller).

[5]) „ingratas" (Lucian Müller).

mußte der schwarze Feldherr allein mit den schwarzen Soldaten bis zum Morgen die Wache halten, während der ingeniöse weiße Feldherr und die Seinen die ganze Nacht durch den ersehnten Schlaf genossen."

Nach Mommsen[1]) ist der hier in Betracht kommende Teil der Handschrift „wohl eher im zehnten als im neunten Jahrhundert geschrieben". Über Alter und Ursprung des Gedichts selbst steht nichts fest, und von philologischer Seite sind überhaupt verschiedene Gründe gegen einen römischen Verfasser geltend gemacht.[2]) Lucian Müller stützt die Zweifel, die er gegen einen römischen Ursprung des Gedichts erhebt, freilich nicht in erster Linie auf sprachliche Gründe, sondern auf die Überlieferung, daß Abraham Ibn Esra der Erfinder des Kunstgriffs gewesen sei.[3]) Demzufolge nimmt er unbedingt einen orientalischen Ursprung des Spiels an, sei es nun, daß ein chaldäischer oder arabischer, sei es, daß ein hebräischer Rechenmeister der Erfinder sei, und er vermutet, daß spanisch-jüdische Gelehrte, wie Abraham Ibn Esra einer war, das Kunststück in die abendländische Bildung und Literatur eingeführt haben. Wie dem auch sei, so kann jedenfalls Ibn Esra selbst nicht dieser erste Vermittler gewesen sein, da eben, wie schon oben hervorgehoben wurde, die Einsiedeler Handschrift, von dem lateinischen Gedicht selbst gar nicht zu sprechen, bereits älter ist als der gelehrte Rabbi. Überhaupt möchte man glauben, daß die Form der Ibn Esra-Legende und ebenso allerdings die der Einsiedeler Erzählung nicht die älteste Form unseres Kunststücks ist, da es sich hier um Angabe von 15 bevorzugten Plätzen unter 30 handelt, während uns in der Josephus-Legende der Fall entgegentritt, daß nur ein resp. zwei Plätze bevorzugt sind. Denn, wenn auch die praktische Ermittelung der 15 günstigen Plätze unter den 30 leichter auszuführen ist als die des einen resp. der zwei begünstigten, da in dem ersten Falle nur bis zur Ausscheidung der ersten 15 abgezählt zu werden braucht, in dem zweiten Falle dagegen das Abzählverfahren bis zur Ausscheidung von 28 Personen durchgeführt werden muß, so ist doch das gedächtnismäßige Festhalten einer Anordnung mit 15 bevorzugten Plätzen schwerer als das einer solchen

[1]) Rhein. Museum, l. c. p. 296.

[2]) Auch Riese hält wenigstens die Gegenüberstellung von Weißen und Schwarzen nicht für römisch (l. c. Praefatio, p. XLIII).

[3]) Lucian Müller, l. c. p. 219.

mit nur einem oder zwei begünstigten Plätzen. Freilich wird man auch aus der Josephus-Legende, selbst wenn ihre Unabhängigkeit und Ursprünglichkeit feststände, noch keinerlei Schlüsse auf das Ursprungsland ziehen dürfen, da sie gewiß ebensowohl orientalisch-jüdischen wie abendländischen Ursprungs sein könnte.

Außer der Einsiedeler Handschrift erwähnten wir schon (S. 132, Anm. 3) einen Meermannischen Codex, in dem sich das lateinische Gedicht, und zwar hinter Rhythmen aus dem 10. Jahrhundert, vorfindet, ohne daß jedoch Genaueres über das Alter dieser Handschrift fest stände.[1]) Freilich finden sich in diesem Codex nur die ersten 12 Verse des lateinischen Gedichts, die eigentliche Aufgabe unseres Spiels also: der Schreiber des Codex oder ein Vorgänger von ihm hatte die Auffindung der Lösung offenbar dem Scharfsinn seiner Leser überlassen wollen und deshalb nach Vers 12 innegehalten.[2])

Im Gegensatz dazu geben mehrere Handschriften des 12. Jahrhunderts nur die Auflösung, ohne die Aufgabe, z. B. eine Berner Handschrift[3]) des 12. Jahrhunderts in folgenden beiden Fassungen[4]):

Sors cuiusdam de XV Christianis totidemque Judaeis.

Bis duo nam nivei praesunt et quinque nigelli
His supponuntur clari duo postque secuntur,
Unius et taetri interimunt vestigia terni
Albi lacte magis, Maurus quoque nectitur ipsis.
Candidus inseritur, nigus unus et alter habetur,
His cristallini sociantur in ordine bini,
Tres titubant nigri lactantis robore victi.
Post duo corvini et nivei sunt denique bini
Orbem tum furvus demum determinat unus.

[1]) Siehe Lucian Müller, l. c. p. 217.

[2]) Lucian Müller, l. c. p. 218.

[3]) Codex Bernensis 704. — Auch die S. 133, Anm. 3 genannte Leidener Handschrift des 12. Jahrh. enthält nur die Lösung nebst einer der Veranschaulichung dienenden Figur, dagegen nicht die Aufgabe. Über weitere Fälle des Vorkommens unseres Kunststücks in Handschriften des 12. Jahrhunderts s. Franz Joseph Mone, „Räthselsammlung“, Anzeiger für Kunde der teutschen Vorzeit, 7. Jahrg. (1838), col. 39, Nr. 41 und 8. Jahrg. (1839), col. 315, Nr. 69 (die zweite dieser beiden Lösungen im wesentlichen in der Fassung der Einsiedeler Handschrift; die der ersten Lösung beigegebene Zeichnung ist fehlerhaft).

[4]) Siehe Hermann Hagen, „Carmina medii aevi maximam partem inedita, ex Bibliothecis Helveticis collecta“ (Bern 1877), LXXXV, p. 145—146, abgedruckt Bibl. mathem. (2) 9 (1895), p. 34 (M. Curtze). Das fehlerhafte XX der Überschrift ist hier in XV geändert; überhaupt ist die Stelle nicht ohne Corruptelen, und wir haben daher an die Stelle des 4. und 5. Verses

Item de sorte supradicti episcopi.[1])
Quattuor et pentas, duo monas tres mias unus,
Hinc dias ambo, trias, unus duo et duo monas.[2])

Es würde uns natürlich zu weit führen, auf alle Handschriften, die unser Spiel betreffende Stellen enthalten, näher einzugehen. Es muß uns genügen, zu wissen, daß Handschriften des 10., 11. und 12. Jahrhunderts bereits Stellen über das Spiel enthalten, und einige dieser Stellen, insbesondere die aus dem Einsiedeler Codex als das bis jetzt älteste bekannte Vorkommnis unseres Spiels, kennengelernt zu haben. Daß die Handschriften mehrfach nur die Auflösung des Spiels angeben, nicht die Aufgabe selbst, ist offenbar so zu verstehen, daß die Aufgabe an sich zu jener Zeit — 12. Jahrhundert — bereits recht verbreitet und bekannt war und daß es den Autoren nur darauf ankam, die Auflösung, die bei dem Kunststück zu beobachtende Regel, festzuhalten und zu überliefern.

Übereinstimmend behandeln alle diese Handschriften das Kunststück in der Form, daß immer der Neunte beim Abzählen ausgeschieden wird. Freilich, die soeben (Anm. 2) erwähnte Münchener Handschrift Nr. 14836 weist bereits darauf hin, daß man ebensogut irgendeine andere Zahl statt der 9 nehmen könnte. Ein von Karl Bartsch herausgegebenes Meisterlied, das dem Reinmar von Zweter zugeschrieben ist[3]) und dessen erster, für uns hier allein in Frage kommender Teil möglicherweise auch wirklich von Reinmar herrührt[4]), nimmt denn auch eine Abzählung nach 10 an. Es sei gestattet, von diesem nach Bartsch jedenfalls dem 13. Jahrhundert angehörenden Liede wenigstens den Anfang anzugeben:

---

der Berner Handschrift die Verse 4—6 gesetzt, die A. Riese aus älteren Handschriften (10.—11. Jahrhundert) angibt (l. c. p. 185).

[1]) Zu dieser Überschrift ist zu bemerken, daß in der Handschrift dieser zweiten, von der ersten getrennten Lösung ein Gedicht vorhergeht mit der Überschrift „Admonitio victoris pape" (papae); s. Hagen, l. c. p. 145, Anm.

[2]) Diese Verse auch in der Handschrift Codex lat. Monacensis Nr. 14836 (11. Jahrhundert), s. M. Curtze, „Zur Geschichte des Josephsspiels", Bibl. mathem. (2) 8 (1894), p. 116.

[3]) Siehe „Meisterlieder der Kolmarer Handschrift", herausg. von Karl Bartsch = Bibliothek des litterarischen Vereins zu Stuttgart, Bd. 68 (Stuttgart 1862), p. 500.

[4]) Siehe Bartsch, l. c. p. 694/5 sowie p. 159.

Ander driu, wie man juden und cristen ûz zelt.
Von juden und cristen wart ein kiel
geladen alsô swaere, swie daz ein lôz an sie geviel,
daz man ir beider drîzic zesamen sazt und schiet sie nâch der zal.
Den zênden solt man werfen hin
sô daz er solt ertrinken. nu merkent an ein scharpfen sin,
wie daz die cristen flîzic dâ mit den juden triben solich wal.

Nun folgt die Regel für die Anordnung der 15 Christen und 15 Juden, und zwar, wie man sich leicht überzeugt, richtig, d. h. den Bedingungen und der bekannten Forderung der Aufgabe gemäß. Eine daran anschließende geistliche Deutung, in der das Schiff auf die Welt und das Meer auf die Hölle bezogen wird, und eine warnende Vermahnung bilden sodann den Hauptteil des Liedes. — In dieser Form, mit 15 Christen und 15 Juden, von denen die letzteren ins Meer geworfen werden, findet sich das Kunststück fortab besonders häufig, so z. B. — auch mit Abzählung nach 10 — in Sebald Tuchers „Gült- und Zinsbuch“ (1497), einer Handschrift des freiherrl. Tucherischen Geschlechtsarchivs[1]), oder — unter mathematisch schon etwas allgemeineren Gesichtspunkten — in dem Appendix zum „Triparty“ des Nicolas Chuquet, einer handschriftlichen, erst in neuerer Zeit herausgegebenen[2]) Aufgabensammlung, die, mag sie nun von Chuquet selbst oder einem anderen herrühren, jedenfalls demselben Jahre 1484 angehört[3]), in dem das umfassende Rechenwerk, dem sie als Anhang beigegeben ist, eben der „Triparty“ Chuquets, abgeschlossen wurde. — An einer freilich viel späteren Stelle finde ich geradezu den Namen „Judenersäufespiel“ für unser Kunststück angegeben.[4])

Eine in Schweden erhaltene Überlieferung will wissen, daß niemand anders der Erfinder dieses Kunststücks gewesen sei als der Heilige Petrus. Ist doch das dort unter dem Namen „Sankt Päders Lek“ (Das Spiel des Heiligen Petrus) erhaltene Spiel nichts anderes als unser „Judenersäufespiel“. St. Peter, so berichtet die Legende, war einst auf einem Schiff, auf dem sich insgesamt 15 Christen und

[1]) Siehe W. Loose, „Zählspiel“, Anzeiger für Kunde der deutschen Vorzeit, Organ des Germanischen Museums, N. F., 24. Jahrg. (1877), col. 248.

[2]) Von Aristide Marre im Bullettino di bibliografia e di storia delle scienze matematiche e fisiche 14 (1881), p. 413—460; s. p. 453.

[3]) Siehe Cantor, Gesch. d. Mathem. II (2. Aufl.), p. 359.

[4]) „ludus quem vocant Mergendi Judaeos“ in der „Arithmetica curiosa“ des Jesuiten Adalbert Tylkowski, Ausgabe 1690, p. 196.

15 Juden befanden. Die Fortsetzung ist dann die bekannte mit der Forderung, daß nach 9 abgezählt wird und gerade die 15 Juden getroffen werden. — Die richtige Vorschrift für die entsprechende Aufstellung der Christen und Juden findet sich am Ende eines runischen Kalenders in folgender Weise angegeben[1]):

XXXX IIIII XX I XXX I X II XX III X II XX I

Merkwürdig ist, daß dort aller Kommentar fehlt. Also auch hier, wie in den zuvor genannten Handschriften, die richtige Auflösung ohne die Aufgabe selbst.

Aus Gründen nationaler oder religiöser Gegensätzlichkeit werden begreiflicherweise die Christen und Juden, sei es im Volksmunde, sei es bei einzelnen Autoren, hier und da durch Vertreter anderer Rassen, Religionen oder Nationen ersetzt sein. So wird denn, um nur ein Beispiel zu nennen, ein in Paris 1802 erschienenes Spielbuch[2]) zitiert, in dem die Geschichte von Franzosen und Engländern erzählt wird, natürlich so, daß die Engländer ins Meer geworfen werden. Mehr Beachtung als solche vereinzelten Varianten verdient die häufiger vorkommende Einkleidung, in der an die Stelle der Juden Türken getreten sind. In dieser Form, als Spiel der 15 Christen und 15 Türken, und zwar mit Abzählung nach 9, wird

[1]) Siehe Jens Wolff, „Runakefli le Runic Rim-stok, ou Calendrier runique" (Paris 1820), p. 52 und J. Barnard Davis, „Some account of Runic Calendars and ‚Staffordshire Clogg' Almanacs", Archaeologia or miscellaneous tracts relating to antiquity, t. 41 (1867), p. 472, Anm. — Es sei hier gleich bemerkt, daß sich auch in Dänemark die Aufgabe unseres Spiels, freilich in ganz anderer Einkleidung, im Volke erhalten hat. Das bei Jens Kamp, „Danske Folkeminder, Æventyr, Folkesagn, Gaader, Rim og Folketro, samlede fra Folkemunde" (Odense 1877), p. 323 als Nr. 7 angegebene und vom Sammler auf Falster erbeutete Rätsel verlangt: Auf einem Dreieck sind zusammen 27 Striche (auf jeder Seite 9) und in einer Ecke ein Kreuz. Wo muß das Abzählverfahren (nach je 9) begonnen werden, wenn das Kreuz zuletzt übrig bleiben soll? — Die volkstümliche Einkleidung hat verschiedene Formen angenommen, z. B. die: Ein Fronherr gelobte einem Bauern, seinen Sohn vom Kriegsdienst freizugeben, wenn er ein Rätsel raten könne, und nun folgt die angegebene Aufgabe.

[2]) „Le manuel des sorciers", 2e éd., p. 70; ich zitiere nach „Mélusine, Recueil de Mythologie, Littérature populaire, traditions et usages", herausg. v. H. Gaidoz u. E. Roland, t. III (Paris 1886/87), col. 429; s. a. ebenda col. 308. — In Frankreich führt unser Problem übrigens heute wohl den Namen „Problème de Caligula" (Intermédiaire des mathématiciens 1, 1894, p. 9), eine Bezeichnung, über deren Entstehung ich freilich keine Auskunft zu geben vermag.

das Kunststück dem sizilianischen Dichter Antonio Veneziano (1543—1593) zugeschrieben, der es während seiner Gefangenschaft in Algier ersonnen haben soll.[1]) Doch schon, als Veneziano noch ein Kind war, i. J. 1547 nämlich, hat beispielsweise Hans Sachs die Fabel, allerdings mit Abzählung nach 10, in einem Spruchgedicht besungen, das hier wiedergegeben werden mag[2]):

Historia.

Die XV Christen und XV Türcken, so auff dem meer furen.

Als man zelt vierzehen hundert jar
Unnd auch drey jar, begab sich zwar,
Das zu Constantinopel auff sassen
Dreissig person zu schiff, der wassen
Fünffzehen Türckn und fünfzehen Christen.
Die wolten abfaren mit listen
Auff Venedig. Als die an klag
Nun furen biß an dritten tag,
Da kam an sie ein ungewitter
Von sturmen, winden, herb und pitter.
Das meer wurd wütend und ungstüm,
Mit hohen wellen umb und ümb,
Schlugen an das schiff grausamlich,
Das fur yetz auff, den undter sich.
All kauffman-schatz man da auß warff
Ins meer, doch war der wind so scharff,
Das alle hilff war gar vergebens.
Sie all verwagen sich deß lebens.
Ein yeder rüfft zu seinem Got
Inn dieser grossen wassers-not.
Nun war in dem schiff ein patron,
War ein vernünfftig, sinnreich mon.
Der selb war ein haimlicher Christ,
Doch im schein ein Machometrist,
Das man ihn durchs meer ließ paßirn,
Gar gschickt mit rechnung zifferiern.
Der sprach: Wenn ir folgt meinen sinnen,
Wolt wir wol halb dem tod endtrinnen.
Sie fragten, wie das selb möcht gschehen.
Da wart der patron zu in jehen:
Wenn man euch setzet aller ding
Her inn dem schiff frey zirckel-ring
Und nach dem umbhin zelet bloß,
Wer der zehend wer nach dem loß,
Das man den hin nauß wurff ins meer,
Und zelet wider umbhin sehr,
Den zehenden nauß wurff an gremen,
Biß ihr fünffzehen hin nauß kemen.
Die andren fünffzehen ich eben
Darvon wolt bringen bey dem leben.
Deß fürschlags giengen sie all ein.

[1]) Siehe „Opere di Antonio Veneziano“, herausg. von Salvatore Arceri (Palermo 1861), p. 119 und Giuseppe Pitrè, „Usi e Costumi, Credenze e Pregiudizi“, vol. IV (Palermo 1889), p. 474—476; die hier gegebene „Tavola del giuoco“ ist freilich fehlerhaft.

[2]) Siehe Hans Sachs, herausg. von Adalbert v. Keller (Ausg. des litterar. Vereins in Stuttgart), Bd. 2 (Stuttgart 1870), p. 335—337; s. dazu a. Bd. 21 (1892), p. 365; 23 (1895), p. 513; 25 (1902), p. 261/62 (Nr. 2477 sowie Nr. 2476). S. a. „Historien und gute Schwänke des Meister Hanns Sachs“, herausg. von Konrad Spät, genannt Frühauf [= Wolfg. Adph Gerle] (Pest 1818), p. 40—43 sowie J. Bolte, „Stoffgeschichtliches zu Hans Sachs“ (Nach Reinhold Köhlers Kollektaneen), Euphorion 3 (1896), p. 351—362. Hans Sachs hat denselben Stoff auch in einem Meisterliede behandelt, das bei K. Goedeke, „Dichtungen von Hans Sachs“, 1. T. [= Deutsche Dichter des 16. Jahrhunderts, Bd. IV] (Leipzig 1870), p. 239—241 („Die 30 kaufleut“) gedruckt ist.

Yeder hofft in der zal zu sein,
Die das loß vom tod wurd quitiren.
Der patron thets uber-summieren,
Setzt erstlich zwen Christen mit witzen
Und hieß ein Türcken zu in sitzen,
Darnach setzt er drei Christen hin,
Fünff Türcken setzet er zu ihn,
Zwen Christen setzt er darnach wider
Und setzt zwen Türcken zu ihn nider,
Vier Christen setzt er an die schar
Und eynen Türcken zu in dar,
Zu dem so setzt er eynen Christen
Und darnach drei Türcken mit listen[1]),
Ein Christen setzt er underfach
Und zwen Türcken setzt er darnach,
Zwen Christen setzet er behend
Und einen Türcken an das end.
Als er sie nun het all gestelt
Im kraiß und auch das loß gefelt,
Zelt er hin numb vom ersten an,
Und welcher war der zehend man,
Den hub man auff an alle wehr
Und warff in hin nauß inn das meer,
Biß das ihr in dem meer ertrancken
Nach dem loß fünffzehen, versancken.
Darvon das schiff ward leicht zuhand.
Darmit so kamen sie zu land,
Inn der Venediger portn furen
Und also frey errettet wuren.
Das loß so künstlich war bereyt,
Das den Christen geschach kein leyd.
Das loß traff die dürckischen hund,
Das sie alle giengen zu grund.
Wer die warheyt erfaren wöll,
Der selbig mit der kreyden söll
Die Christen setzen nach ir zal,
Für ir yeden ein creutz an mal.
Dergleich Türcken schreib aller ding
Nach der zal yeden mit eym ring
Und fach denn an dem ersten an
Und thü den zehenden ab than,
Biß ihr fünffzehen thun abgehn,
So bleiben denn die Christen steen
Und die Türcken das bad außgiessen.
Darmit thu ich den spruch beschliessen.
Das hayl und trost widerumb wachs
Den Christen, wünschet in Hans Sachs.

Anno salutis 1547, am 6 tag Octobris.

Eine andere Einkleidung unseres Spiels, für die ich als älteste mir bekannte Quelle das 1565 erschienene Rechenbuch des Simon Jakob von Coburg[2]) nenne, erzählt von 12 Zechgesellen, die durch unser Abzählverfahren zu ermitteln suchten, wer von ihnen ihre gesamte Zeche bezahlen solle, und die es nun so einrichteten, daß

[1]) Hier heißt es in dem Spruchgedicht versehentlich: „Und darzu ein Türcken mit listen"; dagegen gibt das Meisterlied Hans Sachsens (s. S. 139, Anm. 2) die richtige Zahl, und wir haben daher diese Fassung hier substituiert. Es sei hierbei bemerkt, daß Meisterlied und Spruchgedicht sonst übereinstimmen, nur ist „Venedig" dort durch „Rodis" ersetzt; auch fehlt im Meisterlied die Zeitangabe 1403 für die Begebenheit.

[2]) „Ein new und Wolgegründt Rechenbuch auff den Linien und Ziffern sampt der Welschen Practic und allerley Vortheylen", fol. 250v. und ebenso in der Ausgabe von 1612. Von der späteren Literatur nenne ich: Christian Pescheck, „Arith- und Geometrische Erquick-Stunden", T. 1 (Bautzen 1717), p. 58—59 (Behandlung sehr dürftig); [S. Witgeest,] „Natürliches Zauber-Buch oder neu-eröffneter Spielplatz rarer Künste" (Nürnberg 1718), p. 432/433; Johann Jürgen Ressing, „Arithmetische Ruhe-Stunden" (Hamburg 1738), p. 69—71; derselbe gibt in seinem „Arithmetisch- und Algebraischen Zeitvertreiber" (3. Ausg., Hamburg 1745) außer dieser (p. 119f.) noch eine andere Einkleidung (p. 39f.).

ein Bestimmter hiervon getroffen wurde. Spätere Autoren der sogenannten delektablen Mathematik haben die Aufgabe dann weiter ausgeschmückt, z. B. so, daß der Wirt den Vorschlag des Abzählens, etwa nach je 7, macht und er nun von den Zechgesellen überlistet wird, indem diese es so einzurichten wissen, daß der Wirt selbst, der mit ihnen am Tische sitzt, als der Leidtragende ausgeht. Bei dieser Variante der Aufgabe ist somit unter allen Plätzen, deren Zahl hier 13 statt sonst 30 beträgt, nur einer, wie bei der Josephus-Legende, und zwar in der letzten Fassung der des Wirtes, ausgezeichnet, oder vielmehr es handelt sich darum, denjenigen Ausgangspunkt der Abzählung zu ermitteln, bei dem der von dem Wirt tatsächlich eingenommene Platz der ausgezeichnete, d. h. der zuletzt übrigbleibende, wird.[1])

Für einen anderen Zweck empfiehlt der Jesuit und Mathematiker Jean Leurechon (1591—1670) unser Auszählverfahren, und zwar, wie er sagt, in Nachahmung der alten Römer, die der Überlieferung nach schon diesen Gebrauch davon gemacht haben sollen:[2]) Behörden, Lehrer usw., so meint er, sollten diesen Kunstgriff anwenden, um aus einer Reihe von Personen, die an sich insgesamt bestraft werden müßten, bestimmte, besonders strafwürdige Individuen für die Bestrafung auszuwählen, während die übrigen dann straffrei ausgehen sollen.

Neben allen diesen Formen, in denen unser Spiel auftritt, hat es sich bis heute in verschiedenen Gegenden Deutschlands, zum mindesten in Niederdeutschland, z. B. im Stedingerland und in Mecklenburg, in den Spielstuben der Kinder erhalten, und hat hier folgende Form angenommen[3]): Die Anfangsbuchstaben der Namen der Spielteilnehmer werden untereinander von einem der Spielenden auf eine Schiefertafel geschrieben, und darauf wird jeder gefragt: „Wieviel Soldaten willst du haben?“ Die gewünschte Zahl, mindestens 1, höchstens 20, wird ingestalt von Nullen hinter den

[1]) Die Fragestellung ist also im wesentlichen dieselbe wie bei der in Dänemark vorkommenden Aufgabe (s. S. 138, Anm. 1).

[2]) „Recreation mathématique composée de plusieurs problems plaisans et facetieux“ (4. Ausg., Paris 1627), erschienen unter dem Namen eines Schülers und Neffen des Verfassers, H. van Etten, p. 16

[3]) Siehe Niedersachsen, Jahrg. 1898/99, p. 253 (W. Siedenburg) und p. 317 (A. K.). — Auch in anderen Formen wird sich unser Kunststück im Spiel der Kinder noch erhalten haben; vgl. a. Lucian Müller, l. c. p. 220.

betreffenden Anfangsbuchstaben geschrieben. Nachdem dies bei allen einschließlich des Schreibers ausgeführt ist, zählt dieser mit dem Griffel von links nach rechts, und zwar nach Durchlaufung von Reihe 1 oben weiter in Reihe 2 usw., immer bis 9 und streicht dabei jedesmal bei 9 die betreffende Null oder den betreffenden Buchstaben — denn Nullen und Buchstaben sind gleichwertig — als „tot" durch. Derjenige, der den letzten „Soldaten" — Null oder Buchstaben — behält, ist Sieger. Während des Durchstreichens spricht der Spielleiter oder murmelt der ganze Chorus (Stedingerland):

Krot und Not
Sleit alle Velker dot

oder auch (Mecklenburg):

Krüp un Not
Sleiht den Soldaten dot,

wobei das „Krot und Not" aus Kraut und Lot, d. i. Pulver und Blei, entstanden sein wird.

Nachdem wir so die wichtigsten Vorkommnisse des Spiels aus Literatur und Volkskunde des Abendlandes kennen gelernt haben, seien noch aus den Literaturen des Orients die in Betracht kommenden Stellen, soweit sie mir bekanntgeworden sind, angeführt. Da wird zunächst ein ägyptischer Schriftsteller des 17. Jahrhunderts, Ahmed el Qalyubi († 1659), zitiert, der in seinem Nauadir ganz genau unsere Geschichte der 15 Christen und 15 Türken auf dem Schiffe, nur mit Vertauschung der Rollen, mit 15 Muselmännern und 15 Ungläubigen also, und zwar auch mit der Abzählung nach 9 und demzufolge auch mit der uns wohlbekannten Lösung, vorbringen soll.[1]) — Auf Ceylon sollen mehrere derartige Geschichten erhalten sein[2]), die anscheinend noch aus der Zeit der portugiesischen Herrschaft, also aus dem 16. oder 17. Jahrhundert, stammen. Eine dieser Erzählungen hat den uns wohlbekannten Schauplatz des Schiffes, das jetzt mit Portugiesen und Mauren besetzt ist, und hat im übrigen ganz die uns geläufige Form. Merkwürdig ist, daß auch hier die Zahl der Personen 15 + 15 ist und gleichfalls nach 9 abgezählt wird und demzufolge die Anordnung, die der portugiesische Kapi-

[1]) Siehe eine Notiz von René Basset in Mélusine, t. III, col. 528; die dort gegebene nähere Stellenangabe über das ägyptische Werk lautet: Ed. de Boulaq, 1892, 4°, hist. 176, p. 82.

[2]) Siehe H. Gaidoz (nach J. P. Lewis) in Mélusine, t. III, col. 273—274

tän wählt, ganz die uns bekannte ist. Eine andere singhalesische Erzählung bezieht sich auf die Belagerung der Stadt Kandy durch die Portugiesen. Die Belagerten sollen, am Ende ihrer Kräfte, den Vorschlag gemacht haben, die Feindseligkeiten einzustellen und die Entscheidung des Kampfes dem Lose zu überlassen. Auch hier kommt es nun — nach einer Darstellung ging dieser Vorschlag von den Kandyern, nach anderer von den Portugiesen aus —, zur Anwendung unseres Kunstgriffes, und die Stimme des Schicksals spricht in bekannter Weise zugunsten derjenigen Partei, die den Vorschlag gemacht hat. Sehr merkwürdig ist, daß in allen diesen Fällen die Zahl n der Personen übereinstimmend $= 15 + 15$ und ebenso die Zahl d, nach der abgezählt wird, übereinstimmend $= 9$ ist. Da dieser Spezialfall $n = 30$, $d = 9$ aus keinerlei Gründen eine Bevorzugung vor anderen verdient, so führt die höchst auffallende Übereinstimmung mit Notwendigkeit zu der Annahme, daß diese verschiedenen Überlieferungen des Orients und Okzidents nicht unabhängig voneinander sind.

Schließlich liefert auch der äußerste Osten, die Literatur Japans, uns einen Beitrag zu unserem Thema, ja einen Beitrag, der, wie wir sehen werden, in ganz besonderem Maße unser Interesse verdient. Als der bedeutendste Vertreter der alten autochthonen japanischen Mathematik, die die Japaner, im Gegensatz zu der modernen, vom Abendland übernommenen und mit „Sûgaku“ bezeichneten Mathematik, „Wasan“ nennen, gilt anerkanntermaßen Takakazu Seki (1642—1708) und als dessen bedeutendster Schüler wieder Murahide Araki. Dieser teilte die höheren Gegenstände, die er in Sekis Schule kennengelernt und getrieben hatte, in 7 Teile und schrieb darüber das berühmte Werk Sampō-shichibusho oder „7 Bücher Mathematik“, ein Werk, das nicht veröffentlicht, vielmehr nur den besten und vertrautesten Schülern mitgeteilt und im übrigen geheim gehalten wurde. Von diesen 7 Büchern hat das 5. den Namen Sandatsu-kempu und behandelt in seinem ersten Teile ein Problem, das mamakosan oder Stiefkinder-Problem heißt und das so lautet[1]: Ein reicher Landbesitzer hatte von seiner ersten

[1] Siehe Tsuruichi Hayashi, „A brief history of the Japanese mathematics“, Nieuw Archief voor Wiskunde (2) 6 (1905), p. 348 u. 347; s. a. v. dems. eine Abh. in Tôkyô Sûgaku-Buturigakkwai Kizi-Gaiyô (Proceedings of the Tôkyô Mathematico-Physical Society) 3 (1906), p. 198, hier

Frau 15 Kinder und von seiner zweiten gleichfalls 15, zusammen also 30 Kinder. Die zweite Frau hatte nun den Wunsch, daß einer ihrer leiblichen Söhne ihrem Manne in seinem Besitz folgen möchte, und sie machte dem Gatten daher folgenden Vorschlag: Alle 30 Kinder sollten sich in einer gewissen Ordnung im Kreise aufstellen, und nun sollte abgezählt werden, wobei jedesmal der Zehnte ausgeschieden werden sollte. Der zuletzt Übrigbleibende sollte der Erbe des Vaters werden. Der Gatte ging auf den Vorschlag ein, und bei der Ausführung des Verfahrens ergab sich, daß zunächst 14mal hintereinander stets ein Stiefkind ausgeschieden wurde. Es waren jetzt also nur noch ein Stiefkind und die 15 leiblichen Kinder der Mutter übrig. Da glaubte die Mutter, daß der Sieg den Ihrigen bereits sicher sei, und in dieser festen Erwartung schien es ihr ganz gleichgültig, wie weiter gezählt würde. Sie fing also bei dem allein noch übriggebliebenen Stiefkinde von neuem an zu zählen, zählte jedoch in umgekehrter Richtung als vorher. Wieder wurde natürlich, wie vereinbart, jeder Zehnte ausgeschieden, und dabei ergab sich nun das überraschende Resultat, daß nacheinander alle 15 leiblichen Kinder der Mutter von dem Lose getroffen wurden und somit das eine Stiefkind als Erbe ausging.

Auch hier haben wir also das Prinzip des Abzählens und des Ausscheidens der Zehnten; freilich hat das Abzählverfahren hier die Besonderheit, daß es diskontinuierlich ist, aus zwei verschiedenen Prozessen besteht. Merkwürdig mutet uns besonders an, auch hier als Zahl der im Kreise aufgestellten Personen wieder unsere 30 zu finden. Warum, so fragen wir uns, auch hier diese Zahl? Warum gerade 15 Kinder aus jeder der beiden Ehen, eine Zahl, die doch selbst in einem durch Fruchtbarkeit ausgezeichneten Lande sich ungewöhnlich ausnehmen muß? Auf den ersten Blick liegt daher die Annahme nahe, es bestehe ein Zusammenhang zwischen diesem japanischen Problem und einer der anderen, vorher von uns besprochenen Spielformen oder Legenden aus Abend- oder Morgenland.[1]) Aber auch nur auf den ersten Blick dürfen wir diesen Eindruck haben! Betrachten wir die Frage näher, nehmen wir

zugleich eine Unrichtigkeit aus dem Enoncé des Problems der erstgenannten Stelle berichtigt.

[1]) Diese Vermutung wird in der Tat geäußert im Bollettino di bibliografia e storia delle scienze matematiche 9 (1906), p. 69, Anm. 1.

sie unter die mathematische Lupe, so kommen wir sogleich zu der Überzeugung, daß die Japaner hier durchaus auf eigenen Füßen stehen. Originell ist schon das äußere Gewand des Problems, originell ist insbesondere die Zweiteilung des Abzählverfahrens, und originell ist vor allem die zugleich ethische und mathematische Pointe, daß das in der sicheren Erwartung des Sieges abgebrochene und darauf von neuem bei dem einen Stiefkinde begonnene Abzählverfahren alle leiblichen Kinder ausscheidet und gerade das eine Stiefkind als Sieger hervorgehen läßt. Nicht jede Zahl nämlich ist geeignet, dies Postulat zu befriedigen. Liegt bereits fest, daß die Abzählung eine Dezimierung sein soll — die Wahl gerade der Zahl 10 kann uns nicht absonderlich anmuten und beweist jedenfalls nichts für oder gegen die Abhängigkeit von älteren Vorbildern —, so ergibt eine mathematische Überlegung, daß unser Postulat nur dann erfüllt wird, wenn als Zahl der leiblichen Kinder eine der Zahlen der folgenden Reihe gewählt wird: 1, 15, 21, 70, 226 . . . . In allen diesen Fällen, d. h. wenn die Zahl der leiblichen Kinder 1 oder 15 oder 21 oder 70 usw. ist, aber auch nur in diesen Fällen, führt das bei dem einen übriggebliebenen Stiefkinde begonnene Verfahren der Dezimierung gerade zum Siege des Stiefkindes. Nun ist aber der erste Fall der Reihe, daß nämlich nur ein leibliches Kind vorhanden ist, trivial und ohne Interesse, und von den übrigen Zahlen der Reihe ist 15 bereits die kleinste, also die für die Wahl geeignetste. Nachdem nun aber so dem Postulat der Aufgabe gemäß die Zahl der leiblichen Kinder auf 15 festgesetzt war, lag es nahe, die Zahl der Stiefkinder, ohne daß dies freilich notwendig war, ebensogroß anzunehmen.

So bestehen also hier bei dem japanischen Problem für die Zahl 15 resp. für 30 gewichtige innere Gründe, während diese Zahl in all den anderen Fassungen unseres Spiels oder Problems recht willkürlich war. Daß die Japaner in der Lage waren, die hier erforderlichen Überlegungen anzustellen, verrät bereits eine beträchtliche Einsicht in die mathematische Theorie unseres Spiels. Soviel ich aus den genannten Veröffentlichungen von Hayashi zu ersehen vermag, waren diese Dinge bereits in Sekis geistigem Besitz, und dieser bedeutende Mathematiker muß sonach insbesondere, wenn auch in eine für uns ungewöhnliche Form gekleidet, ein

für unser Problem wesentliches Rekursionsgesetz besessen haben, das im Abendlande meines Wissens zuerst von Leonhard Euler (1707—1783) entdeckt und 1776 veröffentlicht wurde in einer Abhandlung, die Euler 1771 der Petersburger Akademie vorgelegt hatte.[1]) Die ungleich bedeutenderen Leistungen Sekis auf anderen Gebieten der Mathematik sind nur geeignet, diese Behauptung zu stützen. Hat er, der mit Isaak Newton in einem Jahre geboren ist, doch wahrscheinlich gewisse Grundlagen der Infinitesimalrechnung selbständig erfunden.[2]) Aber selbst wenn das genannte Rekursionsgesetz der Schule Sekis nicht durch den Meister selbst, sondern erst viel später bekanntgeworden sein sollte, in keinem Falle wird man eine Beeinflussung der japanischen Mathematik durch die rund 70 Jahre nach Sekis Tode veröffentlichte Abhandlung Eulers annehmen dürfen, die, unter einem nichtssagenden Titel versteckt, auch in Europa bis heute fast unbekannt geblieben zu sein scheint.[3]) Daß umgekehrt von einer Beeinflussung des Abendlandes durch Japan keine Rede sein kann, brauchen wir angesichts der Einsiedeler und anderer Handschriften, wie überhaupt der ganzen älteren Literatur gar nicht zu erwähnen.

Wir gelangen somit zu dem Resultat, daß unser Kunststück oder unser Spiel oder Problem, wie wir es nennen wollen, mindestens zwei verschiedene Geburtsstätten gehabt hat. Die eine davon ist Japan, wo auch zuerst der Kern einer mathematischen Theorie des Spiels gefunden wurde; dabei müssen wir es unentschieden sein lassen, ob die Fragestellung des „Stiefkinderproblems" aus dem

[1]) „Observationes circa novum et singulare progressionum genus", Novi Comment. Academ. Petropol. 20, 1775 (1776), p. 123. Für das Exhibitionsdatum s. „Briefwechsel zwischen C. G. J. Jacobi und P. H. von Fuß", herausg. von P. Stäckel u. W. Ahrens (Leipzig 1908), p. 99: Nr. 155.

[2]) Siehe Paul Harzer, „Die exakten Wissenschaften im alten Japan", Jahresber. der Deutsch. Mathem.-Vereinig. 14 (1905), p. 312ff.

[3]) So konnte es kommen, daß erst kürzlich P. G. Tait, „On the Generalization of Josephus' Problem", Proc. of the Royal Society of Edinburgh 22, 1897/99, p. 165—168, z. T. dieselben Betrachtungen anstellte, wie Euler schon getan. Ebenso hatte H. Schubert, der eine eingehendere mathematische Theorie unseres Spiels begründet hat (1895), von dem Vorhandensein der Eulerschen Abhandlung offenbar keine Ahnung. Der Verfasser dieses Aufsatzes wurde auf die Abhandlung Eulers, die man in der einschlägigen Literatur nirgends berücksichtigt findet, vor einigen Jahren durch Herrn Gustaf Eneström in Stockholm, den Verfasser der neuesten und besten Euler-Bibliographie, aufmerksam gemacht.

japanischen Volksleben heraus sich entwickelt hat, oder lediglich ein selbstgeschaffenes Problem der Mathematiker, insbesondere Sekis, darstellt. Abgesehen von dieser ganz selbständigen Entwickelung in Japan scheinen dagegen alle sonstigen Formen unseres Kunstgriffes oder unserer Legende, wie wir sie in den verschiedensten Teilen der Alten Welt angetroffen haben, untereinander verknüpft zu sein: mag nun Josephus der Held der Legende sein oder Abraham Ibn Esra oder gar der Heilige Petrus, mag das Abzählprinzip im Spiel der niederdeutschen Kinder oder in mehr oder minder beglaubigten Erzählungen aus Ceylon oder Ägypten uns entgegentreten, mag von Christen und Juden, von weißen und schwarzen Soldaten, von Muselmännern und Ungläubigen, von listigen Zechbrüdern im Wirtshause darin die Rede sein, mag der Name Josephsspiel, Sankt Päders Lek, Judenersäufespiel, Problème de Caligula oder sonstwie lauten, alle diese und andere Varianten scheinen Äste und Zweige desselben Baumes zu sein. Freilich, wo wir dessen Wurzel zu suchen haben, ob in Europa oder ob sie etwa arabischen oder jüdischen Ursprungs ist, wer vermöchte das bei einer über nahezu die ganze Alte Welt seit Jahrhunderten verbreiteten Spielerei wohl zu sagen?[1]

Es sei zum Schluß noch gestattet, einige Merkverse anzugeben, die bestimmt sind, die für unser Kunststück bei der Aufstellung der Christen und Türken resp. Christen und Juden zu beobachtende Regel zum Ausdruck zu bringen. Merkverse, in denen direkt und unvermittelt die Zahlen dieser Anordnung, etwa in der Weise des schon oben (S. 136) mitgeteilten:

Quattuor et pentas, duo monas tres mias unus
Hinc dias ambo, trias, unus duo et duo monas

angegeben sind, meinen wir jetzt natürlich nicht, sondern es soll vielmehr jetzt von einem mnemotechnischen Hilfsmittel die Rede sein, das zugleich in einer dem Uneingeweihten unverständlichen Geheimsprache spricht und das daher, dem mystisch-magischen Charakter unseres Kunststücks entsprechend, hier begreiflicherweise mit ganz besonderer Vorliebe angewandt ist. Der Umstand,

[1]) Auch Moritz Steinschneider, in der schon oben (s. S. 131, Anm. 1) zitierten Abhandlung, p. 124, enthält sich jeder Mutmaßung in dieser Beziehung.

daß in den hier für die Aufstellung zu gebenden Rezepten, wenigstens in den gewöhnlich vorkommenden Fällen, eine größere Zahl als 5 nicht vorkommt (s. die vorstehende lateinische Merkregel), ermöglicht es, die Zahlen 1, 2, 3, 4, 5 durch die Vokale a, e, i, o, u anzudeuten, so also, daß der Vokal a eine 1 bedeutet, e eine 2 usf. Da hätten wir denn also für den uns geläufigen Fall der 30 Personen mit Abzählung nach 9 für die übliche Anordnung folgende Vokalreihe:

o u e a i a a e e i a e e a

Diese Vokale sind nun leicht zu merken, wenn sie zu einem Verse, etwa dem folgenden, verflochten sind:

Non dum pena minas a te declina degeas.

Die Vokale dieses Verses geben uns dann der Reihe nach die erforderliche Aufstellung der 15 Christen und 15 Türken an: 4 Christen (o), 5 Türken (u), 2 Chr. (e), 1 T. (a) usw.

Ich habe diesen Vers, der aus einer Münchener Handschrift[1]) des 15. Jahrhunderts stammt, vorangestellt, da er meines Wissens das älteste Vorkommnis dieser Art ist. Eine Variante von ihm ist der folgende Vers, der sich gleichfalls in der Literatur[2]) findet:

Nondum poena, mina ad te declinat ô Eneas.

(oe = e; ô zählt nicht).

Bekannter ist der folgende, der sich z. B. schon bei dem bereits erwähnten Leurechon findet[3]), aber jedenfalls noch älter ist:

Populeam virgam mater regina ferebat.[4])

Gleichfalls recht bekannt und aus der gleichen Zeit[5]) nachweisbar ist der französische Merkvers:

Mort, tu ne falliras[6]) pas
En me livrant le trépas.

---

[1]) Codex lat. Monacensis Nr. 14809 resp. 14908, s. M. Curtze, Bibl. mathem. (2) 8 (1894), p. 116 und Abhandlungen zur Gesch. der Mathem., Heft 7 (Supplement zur Zeitschr. f. Math. u. Phys., Bd. 40), 1895, p. 112, Anm.; welche der beiden an diesen Stellen angegebenen und hier vorstehend wiedergegebenen Signaturen des Codex die richtige ist, entzieht sich meiner Kenntnis.

[2]) Ich entnehme den Vers dem schon (s. S. 137, Anm. 4) zitierten Buche von Tylkowski (Ausg. 1690, p. 196), wo er — fälschlich — für den Fall einer Abzählung nach 10 angegeben wird.

[3]) In der oben (s. S. 141, Anm. 2) zitierten Ausgabe von 1627, p. 16.

[4]) Oder „tenebat" (bei Schwenter, 1636, l. c. p. 80).

[5]) Siehe Claude Gaspard Bachet de Méziriac, „Problemes plaisans et delectables, qui se font par les nombres" (2. Ausg., Lyon 1624), p. 175; auch bei Leurechon (l. c.) und anderen.

[6]) Oder „failliras" und ai = a gerechnet.

Als deutschen Vers gibt Schwenter[1]) den folgenden an:

So du etwan bist gfalln hart,
Stehe widr, Gnade erwart.

Ein anderer, gewiß neuerer, deutscher Vers lautet:

Gott schlug den Mann in Amalek,
Den Israel bezwang.

Um auch die bisher noch nicht vertretenen modernen Hauptkultursprachen zu Wort kommen zu lassen, nennen wir noch die Merksprüche:

From numbers' aid and art
Never will fame depart.

und

Or tu ne dai la pace ei la rendea.[2])

Alle diese Merksprüche, die sich gewiß noch weiter vermehren ließen — selbst einen hebräischen[3]) findet man, z. B. bei Schwenter, angegeben —, beziehen sich auf unseren Regelfall: 30 Personen, Abzählung nach 9, und eine gleiche Reichhaltigkeit in Merksprüchen hat sicher kein anderer Fall aufzuweisen. Der einzige Fall, für den ich noch einen deutschen Merkvers nachzuweisen vermag, ist der uns ja gleichfalls als recht verbreitet bekannte: 30 Personen, Abzählung nach 10. Der Merkvers lautet[4]):

Es war in uns Elend ohn Mass
Abr Christ hat gendet das.

Außer ihm werden für diesen Fall auch noch die 3 lateinischen Verse angegeben[5]):

[1]) L. c. (s. S. 130, Anm. 3), p. 80.

[2]) Siehe G. A. Alberti, „I giochi numerici fatti arcani" (Bologna 1747), p. 134.

[3]) Vgl. a. Lucian Müller, l. c. p. 221/2 sowie Avé-Lallemant, „Zur populären Kabbala", Vom Fels zum Meer 1882 II (April—Sept.), p. 90.

[4]) Siehe Schwenter, l. c. p. 81, jedoch dort mit der irrtümlichen Angabe, daß der Merkvers für die Abzählung nach 7 bestimmt sei; mit demselben Irrtum auch in dem bereits (s. S. 130, Anm. 3) zitierten „Schau-Platz der Betrieger", p. 237.

[5]) Der erste Vers, in dieser Form gewöhnlich angegeben, z. B. bei Schwenter (1636), jedoch mit dem in der vorigen Anmerkung angemerkten Irrtum (Schwenter, Ausg. 1626, schreibt: „anglicum"), findet sich bereits in der oben (s. S. 148, Anm. 1) genannten Handschrift des 15. Jahrhunderts, jedoch mit „veste" statt „gente" (s. Curtze, l. c.); Lucian Müller (l. c. p. 221, Anm. 2) gibt den Vers in der unrichtigen Fassung „dona" statt „signa" und verweist auf das mir nicht zugängliche „Sertum polyantheum" (Brieg 1682); einige Autoren, z. B. J. J. Ressing in der S. 140, Anm. 2, genannten Schrift von 1738, p. 68, schreiben: „Rex Paphi" . . . . . Der zweite

Rex angli cum gente bona dat signa serena
oder
Rex Danicus, regnet ovans, audiat Hebraea
(au = a; ae = e)
oder
Regalis uestem plorans Maria ferebat.

Für andere Fälle als diese weiß ich überhaupt nur noch lateinische Verse aus der Literatur beizubringen; ich merke noch die folgenden an:

Für Abzählungen nach 3:

Ecce amatam sedere amatam fecere araneam meam.[1])

Für Abzählungen nach 6 findet sich ein Vers in der schon zitierten Münchener Handschrift des 15. Jahrhunderts:

Larga dei pietas bene manes omnia papam.

Für Abzählungen nach 7:

Candia dat lites tibi laetas tempore factas
(ae = e)
oder
Abdita transmittens vigiles ars exonerabat.[2])

(Hier bezieht sich die erste Zahl auf die Türken, die zweite also auf die Christen, und so abwechselnd.)

Für Abzählungen nach 8 folgende 4 Merkverse:

Arte parare mea veniant adistere sorte.[3])
Pater Adam Coeperat moenia gratiae Veronae.[1])
(oe und ae = e)
Ardea scande petram trepidas attingere frontem.[4])
Mater amare vetans per climata gigneret orbem.[4])

Für Abzählungen nach 12:

Ibant per montes, querebant desidiosa.[5])

(wie auch der erste) Vers steht bei Tylkowski, der dritte ebendort, jedoch fehlerhaft (zweites und drittes Wort vertauscht); die Verse stammen offenbar nicht von diesem Autor, vielmehr ist die relativ reichhaltige Liste von Merkversen, die er dem Leser bietet, recht kritiklos zusammengetragen und mit wesentlichen Fehlern behaftet (vgl. a. S. 148, Anm. 2).

[1]) Entnommen Alberti, l. c. p. 134.

[2]) Beide Verse entnommen dem Buche von Tylkowski, l. c. In dem zweiten Verse heißt es dort „vigilis“, aber das Lösungsschema erfordert ein e.

[3]) Aus der mehrfach zitierten Münchener Handschrift des 15. Jahrhunderts, dort jedoch am Ende „secte“, während die Lösung ein o erfordert.

[4]) Entnommen dem Buche von Tylkowski.

[5]) Aus der Münchener Handschrift des 15. Jahrhunderts.

Alle diese Verse beziehen sich auf den Fall der 30 Personen, und für den Fall einer anderen Personenzahl wüßte ich aus der Literatur nur einen, und zwar lateinischen Merkvers anzugeben, der anscheinend für den Fall von 20 Personen bestimmt, jedoch mißglückt ist.[1]) Sonst also begegnet uns in den Merkversen immer nur der Regelfall der 30 Personen und, wofern wir uns auf die Merkverse in lebenden Sprachen beschränken, auch immer nur mit der Maßgabe, daß nach 9, allenfalls nach 10 abgezählt wird. Für diesen Fall ($n = 30$, $d = 9$) existieren freilich, wie wir sahen, Merkverse der verschiedensten Sprachen; sie legen, da diese deutschen, französischen, englischen u. a. Sprüche in der Hauptsache gewiß aus dem Volke heraus entstanden sind und jedenfalls weit verbreitet waren und auch noch sind, ein Zeugnis ab von der großen Volkstümlichkeit, die unser Spiel, etwa im 17. und vorzugsweise, wie es scheint, im 18. Jahrhundert erlangt hatte; zum anderen bestätigen die Merkverse, da sie alle auf denselben, wenngleich aus inneren Gründen in keiner Weise bevorzugten Fall $n = 30$, $d = 9$ resp. 10 sich beziehen, die Richtigkeit unserer obigen These, nach der zwischen all den verschiedenen Vorkommnissen und Varianten, in denen unser Spiel, von der japanischen Form abgesehen, uns entgegentrat, das Verhältnis gemeinsamen Ursprungs besteht. Die lateinischen Verse werden wir anzusehen haben als Erfindungen der gelehrten Autoren, die, wie es scheint, z. T. einen förmlichen Sport hiermit getrieben haben und dabei denn auch andere Abzählungskonstanten als 9 resp. 10 bedachten, von der durch Tradition geheiligten Personenzahl 30 sich jedoch nicht oder doch nur ganz vereinzelt zu emanzipieren vermochten.

[1]) Siehe den letzten Vers, den Tylkowski „pro septimo“ angibt: die Summe der Vokale, jeden durch die ihm entsprechende Zahl ersetzt, gibt 20.

MITTELALTERLICHE BIBLIOTHEKS-ORDNUNGEN FÜR PARIS UND ERFURT.

VON HERMANN MEYER.

Mit Nachdruck hatte das Generalkapitel der Augustiner-Eremiten zu Montpellier am 3. Juni 1324 auf die Notwendigkeit der Bibliothekspflege innerhalb des Ordens hingewiesen. Bücher, die die Studien fördern könnten, seien der kostbarste Schatz des Ordens. Daher müßten die zu der gemeinsamen Bibliothek eines Ordenskonventes gehörigen Bücher unter allen Umständen zusammengelassen und wohl verwahrt werden. Die Prioren, Prokuratoren und sonstigen Offizialen der Konvente aber werden eindringlich bei ihrem schuldigen Gehorsam und unter Androhung der Exkommunikation für den Übertretungsfall gemahnt, um keinen Preis je eines dieser Werke zu veräußern oder zu verpfänden. Solche Ordensmitglieder aber, die gegen dieses strenge Gebot verstießen, solle der Provinzialprior zum Schadenersatz heranziehen.[1])

Soweit ich sehe, war es zu Montpellier im Jahre 1324 das erste Mal, daß die Generalleitung des Ordens der Augustiner-Eremiten in so detaillierten Anordnungen sich der Klosterbibliotheken annahm.[2]) Nicht, als wenn man sich vorher des hohen Wertes der libri und der librariae nicht bewußt gewesen wäre! In den Bestimmungen für das Studium der Mitglieder des Augustiner-Eremiten-

[1]) Denifle-Chatelain, Chartularium universitatis Parisiensis II 1, Paris 1891, p. 275 (No. 831). — Die ältere Literatur über den Augustiner-Eremiten-Orden ist zusammengestellt bei Pierre Helyot, Histoire des ordres monastiques, religieux et militaires et des congregations seculières ..., I, Paris 1721, p. XLIX sq. und III, Paris 1721, p. 12.

[2]) In der sog. Ordensregel des hl. Augustinus, der die Augustiner-Eremiten folgten, die aber z. B. auch Dominicus für seinen Orden als Grundlage wählte, findet sich der Satz: „Codices certa hora singulis diebus petantur; extra horam qui petierit, non accipiet", bei Lucas Holstenius, Codex regularum monasticarum et canonicarum . . . , Tom. II., Augustae Vindelicorum 1759, p. 126; vgl. dazu vor allem Hilarin Felder, Geschichte der wissenschaftlichen Studien im Franziskanerorden bis um die Mitte des 13. Jahrhunderts, Freiburg i. B. 1904, S. 75. Über die sog. Regula sancti Augustini und die unter diesem Namen auf uns gekommenen Schriftstücke sehe man nur noch Th. Kolde, Die deutsche Augustiner-Congregation und Johann von Staupitz . . . , Gotha 1879, S. 5, Anm. 1 und Zöcklers Artikel „Augustiner (Mönche)" in der Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche . . . ,[3] Bd. II, S. 254f.

Ordens an der Pariser hohen Schule, wie sie namentlich auf den Generalkapiteln mit einer gewissen Regelmäßigkeit wiederkehren[1], wird wiederholt auch der Bücher dieser Studierenden gedacht. Wird ein Studierender, so bestimmen beispielsweise die Regensburger Ordinationes für die Augustiner-Eremiten vom Jahre 1290, wegen eines Vergehens, das er sich hat zuschulden kommen lassen, von der Universität zurückgerufen, so soll er u. a. auch seine Bücher abgeben müssen. Erweist sich aber eine Abberufung ohne Verschulden vor Beendigung des vorgeschriebenen Quinquenniums als notwendig, so soll dem Betroffenen vor seiner Abreise eine bestimmte Summe Geldes zur Anschaffung von Büchern zugewiesen werden, damit sein Studium, wenn er in seine Ordensprovinz zurückgekehrt ist, nicht mangels brauchbarer Bücher Schaden leide. Wer aber seine Ausbildung in Paris oder sonst auf einem Studium abschließen kann, der soll nach abgelegter Prüfung diejenigen Bücher, deren Wert der ihm zur Bücherbeschaffung überwiesenen Geldsumme entspricht, dem Provinzialprior und den Prokuratoren der Provinz, in der seine Bücher nach seinem Tode bleiben müssen, unverkürzt zuweisen, widrigenfalls er die Befugnisse[2]) des Lektors nicht ausüben darf. Der Prior aber soll diese Werke in dem Buche des Prokurators und des Sakristans verzeichnen, usf.[3])

Solche und ähnliche Verordnungen waren immerhin beachtenswerte Ansätze einer planmäßigen Fürsorge für die Klosterbibliotheken, denen doch schließlich die Bücherschätze der zurückkehrenden Studierenden oder der Lektoren irgendwie zugute kamen. Mit der Bibliothek des einzelnen Konventes als solcher hat man sich jedenfalls amtlich, wie es scheint, erst auf dem erwähnten Generalkapitel zu Montpellier vom Jahre 1324 eingehend befaßt.[4])

[1]) Vgl. Denifle-Chatelain, Chartularium univ. Paris. II 1, p. 39 sq. (No. 566), 64 (No. 588), 85 (No. 613), 133 sq. (No. 670), 242 sq. (No. 796), 275 sq. (No. 831).

[2]) Den Ordenslektoraten hat Hilarin Felder (a. a. O. S. 367—380) eindringende Untersuchungen gewidmet; vgl. auch Herm. Grauert, Auf dem Wege zur Universität Erfurt, Histor. Jahrbuch 1910, S. 271 ff. — Bezüglich der Ämter des Prokurators und des Sakristans bei den Augustiner-Eremiten sehe man noch Th. Kolde, Die deutsche Augustiner-Congregation und Johann von Staupitz . . . , Gotha 1879, S. 19f.

[3]) Denifle-Chatelain, l. c. p. 40 sq. (No. 567).

[4]) Der Dominikanerorden, der zuerst von allen Orden der katholischen Kirche die Studien seiner Mitglieder durch Gesetze geregelt hat (vgl. Heinr. Denifle, Die Constitutionen des Prediger-Ordens vom Jahre 1228,

Am 14. April 1328, also etwa vier Jahre nach jenen Bestimmungen von Montpellier, erließ dann der Generalprior der Augustiner-Eremiten, Guilielmus von Cremona, genaue Bibliotheksbestimmungen für den Pariser Konvent seines Ordens. Die Exkommunikation soll denjenigen treffen, der Bücher aus dem Armarium[1]) dieses Klosters selbst oder durch einen anderen, öffentlich oder privatim, auf welche Weise, aus welchem Grunde und in welcher Absicht es auch geschehe, und sei es auch nur ein kleiner oder kleinster Teil eines solchen Werkes (aliquem librum . . . seu aliquem sixternum, quinternum vel quaternum sive folium aut cartam de aliquo dictorum librorum) fortnimmt, annimmt, verschleppt oder wissentlich vernichtet, verbirgt oder entfremdet. Und nun folgen interessante Bestimmungen für den Leihverkehr. Der gewohnte,

im Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters, herausgegeben von Heinr. Denifle und Franz Ehrle, I, Berlin 1885, S. 187), ist auch in der Bibliothekspflege den Augustiner-Eremiten voraus. Ich weise nur auf einige gesetzliche Bestimmungen dieser Art hin. Das Generalkapitel der Dominikaner, das im Jahre 1315 zu Bologna abgehalten wurde, bestimmt, daß Bücher der Klosterbibliotheken nur in dem Falle verkauft oder fortgegeben werden können, wenn Dubletten davon in den betreffenden Bibliotheken vorhanden sind, vgl. Denifle-Chatelain, Chartularium univ. Paris. II 1, p. 173 (No. 717). Im Jahre 1323 folgen weitere Anordnungen des Generalkapitels der Dominikaner: „ . . . volumus et ordinamus, quod libri in cathenis et in armario communi usui deputati per priores vel eorum vicarios sive per conventum impignorari, vendi, commodari vel quomodolibet alienari non possint. Si qui vero contrarium fecerint, cogantur per priores provinciales de bonis sibi apropriatis valorem libri seu librorum pro communi armario deputare"; vgl. Denifle-Chatelain, l. c. p. 271 (No. 821). Die Dominikaner folgten bekanntlich der sog. Regel des hl. Augustin. — Über die Frage, wie sich der Ordensstifter Franciscus von Assisi zu den Klosterbibliotheken seines Ordens und den Privatbibliotheken einzelner Ordensmitglieder stellte und über die Anfänge und die erste Entwicklung der Bibliotheken im Franziskanerorden sehe man Hilarin Felder, a. a. O. S. 78—88, daneben aber auch F. X. Seppelt, Wissenschaft und Franziskanerorden, ihr Verhältnis im ersten Jahrzehnt des letzteren, eine kritische Auseinandersetzung mit P. Dr. H. Felder, in Kirchengeschichtl. Abhandlungen herausgeg. von Dr. Max Sdralek, IV, Breslau 1906, S. 149—179.

[1]) Als Armarien pflegte man die Bibliotheken zu bezeichnen. Ich verweise für die Einrichtung solcher Armarien usw. noch auf W. Wattenbach, Das Schriftwesen im Mittelalter[3], Leipzig 1896, S. 570ff. und besonders S. 613ff. und Theod. Gottlieb, Über mittelalterliche Bibliotheken, Leipzig 1890, S. 301ff. Noch immer lesenswert sind die Ausführungen von E. G. Vogel, Einiges über Amt und Stellung des Armarius in den abendländischen Klöstern des Mittelalters, im Serapeum, Jahrg. IV, Leipzig 1843, besonders Abschnitt II (S. 39ff. und 49ff.).

löbliche Brauch soll beibehalten werden, nach welchem in der Bibliothek des Pariser Augustiner-Eremiten-Klosters kein Buch ohne Wissen des Kustos der Bibliothek und ohne eine Sicherstellung oder materielle Pfandleistung von seinem Standorte weggebracht werden darf. Ausnahmen von diesem Grundsatz sollen nur in dringenden Fällen gestattet sein. Natürlich komme es vor, daß in dem einen oder dem anderen Falle ein Buch den außerhalb wohnenden Freunden zur Verfügung gestellt werden müsse. Diese „auswärtige Benutzung" sei aber nur dann statthaft, wenn für das ausgeliehene Werk ein gleichwertiges Pfand (pignus equivalens) gesetzt würde.[1])

Man sieht: hier in dem Pariser Augustiner-Eremiten-Kloster gab es zur Zeit dieses Erlasses eine wohlorganisierte Klosterbibliothek.

Wir wissen aus einer im Nationalarchiv zu Paris aufbewahrten Urkunde vom Jahre 1316, daß diese Bibliothek in den zwanziger Jahren des 14. Jahrhunderts bereits einen ganz bedeutenden Bücherbestand aufwies. Im Dezember 1316 hatte nämlich der hochberühmte Theologe und Publizist Ägidius von Rom, damals Erzbischof von Bourges und vorher Generalprior der Augustiner-Eremiten, seine gesamte Bibliothek, philosophische, theologische, juristische und sonstige Handschriften, dem Pariser Augustiner-Eremiten-Konvente vermacht, dem er selbst früher mehrere glückliche Jahre hindurch angehört hatte. Sein Nachfolger in der Leitung des Ordens, der Generalprior Alexander de S. Elpidio, war in der erwähnten Urkunde ermächtigt worden, alle diese Handschriften, wo sie sich auch befinden mochten, im erzbischöflichen Palais zu Bourges, im Augustiner-Eremiten-Kloster daselbst oder wo es auch sei, im Namen und zu Nutzen des Pariser Ordenskonventes in seinen Besitz zu bringen.[2])

Dieser durch das Legat des gefeierten Meisters Ägidius Romanus glänzend ausgestatteten Pariser Ordensbibliothek nahm

[1]) Denifle-Chatelain, l. c. p. 309 (No. 874).

[2]) Die Urkunde ist gedruckt bei Léopold Delisle, Le cabinet des manuscrits de la bibliothèque nationale, II, Paris 1874, p. 247; dazu sehe man noch: Félix Lajard, Gilles de Rome, in Histoire littéraire de la France XXX, Paris 1888, p. 439—441, Denifle-Chatelain, Chartularium univ. Paris. II 1, p. 172 (No. 716), Anm. und Richard Scholz, Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz' VIII. (Kirchenrechtl. Abhandlungen, herausgegeb. von Ulrich Stutz, Heft 6/8), Stuttgart 1903, S. 42. — Auf die Datierungsfrage kann ich hier nicht eingehen.

sich, wie wir sahen, im Jahre 1328 der Generalprior des Augustiner-Eremiten-Ordens Guilielmus mit allem Nachdruck an.

Richard Scholz hat uns unlängst in seinem aufschlußreichen Buche über „Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern“[1]) mit Leben und Schriften dieses Guilielmus von Cremona, des zweiten Nachfolgers des Ägidius Romanus, näher bekannt gemacht. Seiner Gelehrsamkeit, seinem Kunstsinn und seinem Eifer für das Wohl des seiner Leitung anvertrauten Ordens vermag Scholz das beste Zeugnis auszustellen. Sicherlich gereicht ihm gerade die Fürsorge für das Bibliothekswesen[2]) zu besonderem Verdienste. Die Mahnung des Generalkapitels von Montpellier blieb nicht auf dem Papier stehen. Der rührige Generalprior wandte sich an einzelne Ordenskonvente, so, in unserem Falle, im Jahre 1328 an den Pariser Ordenskonvent der Augustiner-Eremiten, um ihnen nunmehr genaue, detaillierte Verordnungen für den speziellen Einzelfall zu geben.

Wir wissen nicht, wie viele solcher Einzelerlasse uns erhalten sein mögen. Nach ihnen zu suchen verlohnte sich gewiß der Mühe. Ich bin heute in der Lage, einen ähnlichen Erlaß des gleichen Generalpriors der Augustiner-Eremiten vom Jahre 1329 für das Kloster in der thüringischen Hauptstadt, in Erfurt, dessen Bibliothek später von dem 1505 dort aufgenommenen Novizen Martin Luther benutzt wurde, bekannt zu geben.[3]) Aus ihm ersehen wir zunächst, daß inzwischen abermals ein Generalkapitel mit ausdrücklicher Bezugnahme auf die Bestimmungen von Montpellier sich der Klosterbibliotheken angenommen hatte, das Generalkapitel nämlich, das eben damals, zu Pfingsten 1329, in Paris abgehalten wurde. Wegen vorgekommener Überschreitungen der früheren Gebote verfügt es nochmals mit allem Nachdruck, daß kein Prior und kein anderes Ordensmitglied die für die Bibliothek bestimmten Bücher sowie

[1]) Teil I: Analysen (Bibliothek des Kgl. Preuß. histor. Instituts in Rom, Bd. IX), Rom 1911, S. 13—22.

[2]) Rich. Scholz erwähnt (a. a. O. S. 13) die von Guilielmus durchgeführte Ordnung der Bibliothek des Pariser Augustiner-Eremiten-Klosters.

[3]) Aus Cop. 1481 (fol. 73r) des Königl. Staatsarchivs zu Magdeburg. Kurz erwähnt wird die Urkunde bei Th. Kolde, Die deutsche Augustiner-Congregation usw. S. 49, Anm. 1 und bei W. Füßlein, Heinrich von Frimar, in der Zeitschrift des Vereins für thüringische Geschichte und Altertumskunde N. F. XVII, Jena 1907, S. 405 und 413.

das Inventar der Sakristei und die für die Erhaltung des Konvents von der Vorsehung geschenkten oder durch den frommen Eifer der Brüder beschafften Einkünfte verzettele oder entfremde. Wer diese Vorschriften übertrete, solle ipso facto exkommuniziert sein. Die Provinzialprioren aber sollen solche Übeltäter innerhalb zweier Monate, nachdem ihnen deren Vergehen bekannt geworden ist, zum vollen Schadenersatz heranziehen.

Diese Verordnung des Pariser Generalkapitels gibt der Augustiner-General Guilielmus von Cremona dem Erfurter Konvent der Augustiner-Eremiten kund. Niemand solle es sich einfallen lassen, irgendwann oder aus irgendwelchem Grunde von den Büchern der Klosterbibliothek zu Erfurt oder von dem Inventar der Sakristei oder auch von den Einkünften, welche der ehrwürdige Magister Heinrich von Frimar, Professor der Theologie, durch seinen frommen Eifer beschafft habe, ein Stück zu veräußern oder zu verzetteln, sei es durch Verpfändung oder durch Verkauf. Der Zuwiderhandelnde ziehe sich ipso facto die vom Generalkapitel angedrohte Strafe der Exkommunikation zu.

Die Verordnungen des Generalpriors Guilielmus sind genau auf den Erfurter Konvent der Augustiner-Eremiten zugeschnitten. Dort wirkte ja der berühmte Theologe Heinrich von Frimar[1]) seit langem mit regem Eifer und reichem Erfolge. Sicherlich hat er nicht nur für die rein materielle Seite der „Sustentation“ des Erfurter Augustiner-Eremiten-Konvents gesorgt; auch der Bibliothek dortselbst wird der gelehrte Theologe und gefeierte Schriftsteller seine Sorgfalt zugewendet haben. Schade, daß uns über diesen Punkt wie auch über die Tätigkeit des berühmten Kanonisten Hermann von Schildesche, der uns in den Jahren 1324 und 1326 als Lektor im Erfurter Augustiner-Eremiten-Kloster urkundlich bezeugt wird[2]), das genannte Kopialbuch Nr. 1481 des Magdeburger

[1]) Über ihn hat zuletzt W. Füßlein (a. a. O. S. 391—416) in dankenswerten Ausführungen gehandelt. Dortselbst ist auch die ältere Literatur verzeichnet. Füßlein unterscheidet mit gutem Grunde den älteren Heinrich von Frimar, den berühmten Theologen († 1340), den jüngeren († 1354) — beide waren Professoren der Theologie — und einen Lektor gleichen Namens.

[2]) Näheres darüber werde ich bald an anderem Orte mitteilen. — Über Hermann von Schildesche sehe man von der neueren Literatur vor allem: E. Seckel, Beiträge zur Geschichte beider Rechte im Mittelalter I, Tübingen

Staatsarchivs nicht nähere Auskunft gibt. Gewiß aber verfügten beide Männer über größere Bücherschätze wie auch über ein reges Interesse an der Ausgestaltung der Konventsbibliothek.[1])

Welche Wirkung vorerst diese Verfügungen auf die Adressaten ausgeübt haben, darüber berichten zunächst die urkundlichen Quellen nichts. Zum Jahre 1346 aber ist uns weiterhin ein Schriftstück erhalten[2]), das dem Leser die Nachwirkung jener ersten Verfügung des Generalkapitels von Montpellier aus dem Jahre 1324 wiederum deutlich vor Augen führt. Anläßlich einer Visitation des Erfurter Konvents der Augustiner-Eremiten, die der Provinzialprior Jordanus im Jahre 1346 vornahm, wurde festgestellt, daß der Erfurter Konvent infolge der unvorsichtigen Ausleihung von Büchern schweren Schaden erlitten hatte. Der Orden, so führt der Provinzialprior in unmittelbarer Anlehnung an den Wortlaut des mehrfach genannten Erlasses von Montpellier vom Jahre 1324 aus, habe keinen besseren und kostbareren Schatz als die Bücher, die durch die Arbeit und den Eifer der guten Brüder beschafft worden seien. Daher müsse mit der größten Sorgfalt darauf geachtet werden, daß der Bücherbestand nicht durch unvorsichtiges Verleihen und Herausgeben von Büchern gemindert werde, sondern unter einer gewissenhaften Obhut verbleibe. Dem Prior aber wie auch dem damaligen und jedem zukünftigen Kustos der Bibliothek legt er die eifrige und sorgsame Bewahrung aller Bücher insgesamt ganz besonders ans Herz.

Mit Interesse lesen wir dann im folgenden die praktischen Bestimmungen dieser Bibliotheksordnung. Danach soll

zum ersten ein Buch weder außerhalb des Konvents noch auch innerhalb desselben aus dem Bibliotheksraum über Nacht entfernt bleiben, ohne daß ein von dem Empfänger ausgestellter Entleihzettel an dem Standort des verliehenen Buches niedergelegt wird.

1898, S. 129ff., wo die ältere Literatur angegeben ist, und Richard Scholz, Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften usw., S. 50ff.

[1]) W. Füßlein (a. a. O. S. 405) vermutet, daß Heinrich von Frimar selbst auf dem Pariser Generalkapitel vom Jahre 1329 die Angelegenheit der Erfurter Konventsbibliothek betrieben habe.

[2]) In Cop. 1481 (fol. 73v) des Königl. Staatsarchivs zu Magdeburg, kurz erwähnt bei Th. Kolde, Die deutsche Augustiner-Congregation usw. S. 49, Anm. 1.

Zum zweiten soll auch bei einem Buche, für das ein solcher Entleihzettel am Standorte niedergelegt wurde, die Leihfrist keinesfalls über einen Monat betragen.

Mit schwerer Strafe aber bedroht der Provinzialprior Jordanus alle diejenigen Konventsmitglieder, die gegen diese Vorschriften verstoßen oder zu einem solchen Verstoße ihre Zustimmung geben, vor allem solche, die etwa ein Buch zerschneiden oder es den Händen von Schreibern zu Vervielfältigungszwecken überliefern.[1])

Ein Entleihzettel aus der Bibliothek des Erfurter oder eines anderen Augustiner-Eremiten-Konventes, wie ihn die Bibliotheksordnung von 1346 vorsieht, oder ein Formular eines solchen ist mir leider nicht zu Gesicht gekommen. Ich möchte aber darauf hinweisen, daß in den im Jahre 1581 zu Rom erstmals im Druck erschienenen revidierten Konstitutionen des Augustiner-Eremiten-Ordens[2]), die eine verbesserte und neu redigierte Ausgabe der bis dahin in Gebrauch gewesenen Satzungen darstellen, unter anderem auch die Vorschrift Aufnahme gefunden hat[3]): Quando aliquis frater voluerit extrahere aliquem librum ex libraria, scribet manu propria in libro ad hoc deputato hoc modo: Ego N. tali die extraxi ex libraria talem librum vel tales libros, et cum eos reddiderit, coram ipso delere custos memoriale supradictum debet[4]), ne confusio aliqua oriatur.

Hier finden wir also den Wortlaut einer vom Entleiher in das Ausleihebuch einzutragenden Empfangsquittung, die den Namen des Entleihers, das Datum des Entleihens sowie den Titel des entliehenen Buches resp. der entliehenen Bücher enthielt. So oder ganz ähnlich hat zweifelsohne auch jener Entleihzettel des vierzehnten Jahrhunderts gelautet.[5])

[1]) Bücher zerschnitt man häufig gerade zu dem Zwecke, um die Lagen an die Schreiber verteilen zu können und so eine möglichst schnelle Abschrift bzw. Vervielfältigung zu erzielen; vgl. dazu auch W. Wattenbach, Das Schriftwesen im Mittelalter [3], S. 437 f.

[2]) Constitutiones ordinis fratrum eremitarum sancti Augustini, nuper recognitae et in ampliorem formam ac ordinem redactae, Romae MDLXXXI, später wiederholt gedruckt.

[3]) Pars V, cap. 11, Ausgabe vom Jahre 1581, S. 191 f.

[4]) „debet“ Ausgabe der Constitutiones vom Jahre 1625 (Rom), S. 241, „debere“ irrig die Ausgabe vom Jahre 1581, S. 192.

[5]) Dieselben Angaben sollte z. B. auch der Entleihzettel aufweisen, den der Abt Heinrich I. (1308—1322) in Clugny einführte, vgl. E. G. Vogel, Einiges über Amt und Stellung des Armarius usw., a. a. O. S. 51.

In diesen im Jahre 1581 erstmals gedruckten revidierten Satzungen der Augustiner-Eremiten[1]) aber sind die Bestimmungen über die Bibliothekspflege innerhalb des Ordens fest umgrenzt kodifiziert. In einem besonderen Abschnitte „De libraria et custodia librorum"[2]) wird angeordnet: Verkauft werden dürfen solche Bücher, die für den Konvent unnütz, oder aber solche, von denen Dubletten vorhanden sind, aber nur mit der ausdrücklichen Erlaubnis des Generalpriors oder des Provinzialkapitels. Der Erlös ist nur für andere Bücher zu verwenden. Ferner dürfen Bücher gegen andere nützlichere und notwendigere Bücher ausgetauscht werden.

Mit besonderer Ausführlichkeit werden die Pflichten des Bibliothekars erörtert. Er hat zu sorgen für eine ordnungsmäßige Aufstellung und sichere Aufbewahrung der Bibliothek, für die Eintragung der Signatur usf. in jedes Buch, für die Anlage von Katalogen, für die öftere Reinigung der Bücher und anderes mehr.[3])

---

[1]) Wie bereits oben bemerkt wurde, sind diese Constitutiones das Produkt und Resultat einer langen Entwicklung. Vergleichsweise sei hier hingewiesen auf die ähnlichen, eingehenden Bestimmungen „De armario" in den Constitutiones der nach der Regula Sancti Augustini lebenden Kanoniker, die auf die Beschlüsse eines Generalkapitels vom Jahre 1402 zurückgingen (gedruckt bei Ludw. Rockinger, Zum baierischen Schriftwesen im Mittelalter, in Abhandlungen der histor. Klasse der Kgl. Bayer. Akademie d. Wissenschaften, Bd. XII, Zweite Abteilung, München 1873, S. 226), desgleichen auf die entsprechenden Anordnungen „De librario" in den Statuten der regulierten Chorherren (aus einer dem dritten Viertel des 15. Jahrhunderts angehörenden Handschrift mitgeteilt von Ludw. Rockinger, a. a. O. S. 226f.). Man sehe auch die Anordnungen für Klosterbibliotheken, die Otto von Heinemann (Die Handschriften der Herzogl. Bibliothek zu Wolfenbüttel, Erste Abteilung, III, Wolfenbüttel 1888, S. 143) aus Hs. 1385 (= 1277 Helmst.) saec. XV der Herzogl. Bibliothek zu Wolfenbüttel anführt.

[2]) Constitutiones, Ausgabe von 1581, p. 190—192.

[3]) Derartig eingehende Bestimmungen weisen die Bibliotheksordnungen des früheren vierzehnten oder gar des dreizehnten Jahrhunderts noch nicht auf. Auch die Abhandlung, die Ernst Kelchner unter dem durchaus irreführenden Titel „Eine Bibliotheksordnung aus dem Jahre 1259" im Centralblatt für Bibliothekswesen, Jahrgang I, Leipzig 1884, S. 307ff. veröffentlicht hat, kann den kundigen Leser zu einer gegenteiligen Ansicht nicht bekehren. Wie schon Theodor Gottlieb (Über mittelalterliche Bibliotheken, S. 304, Anm. 1) mit vollem Rechte betont hat, sind die dort mitgeteilten Detail-Bestimmungen über den Bibliotheksbetrieb in dem Nonnenkloster Sta. Clara zu Nürnberg nicht Anordnungen der Regula Humberti vom Jahre 1259, sondern Zusätze des Bearbeiters saec. XV.

Wenn ich aber diese einer späteren Zeit angehörenden Bestimmungen aus den Constitutiones des Augustiner-Eremiten-Ordens im Anschluß an jene Bibliotheksordnungen des vierzehnten Jahrhunderts hier erwähnte, so geschah das vor allem deshalb, weil auch sie ausgehen von den Anordnungen, die im Jahre 1324 das Generalkapitel zu Montpellier betreffs der Ordensbibliotheken gegeben hatte. Diese alten Bestimmungen, die im Wortlaut angeführt werden, wollen auch die revidierten Constitutiones aus dem letzten Viertel des sechzehnten Jahrhunderts ihrer eigenen Angabe gemäß erneuern.[1])

Die Verordnungen von Montpellier bilden nach allem in der Tat den Ausgangspunkt für die planmäßige Pflege der Bibliotheken bei den Augustiner-Eremiten. In Montpellier aber ist wohl der von 1312 bis 1326 als Generalprior an der Spitze des Augustiner-Eremiten-Ordens stehende Alexander de S. Elpidio[2]) die Seele dieser für die Bibliotheksgeschichte wichtigen Bestrebungen und der eigentliche Urheber der daraus hervorgegangenen Bestimmungen über die Klosterbibliotheken gewesen. Alexander, der an der Pariser Universität studiert hatte und den Ruf eines anerkannten und tüchtigen Gelehrten und Schriftstellers genoß[3]), wußte den hohen Wert der Bücher und der Bibliotheken zweifelsohne ganz besonders zu schätzen. Und so werden wir dem Generalprior Alexander de S. Elpidio die Inaugurierung dieser bibliotheksfreundlichen Politik der Ordensleitung zuschreiben dürfen, die dann, wie wir sahen, von dem Nachfolger Alexanders, Guilielmus von Cremona, in wirksamster Weise fortgesetzt wurde.[4])

[1]) Constitutiones, Ausgabe von 1581, p. 190: „Quare innovamus diffinitionem factam in capitulo generali Montispesuli celebrato anno domini 1324 . . .“

[2]) Am 18. Februar 1326 wurde Alexander Bischof von Melfi, starb aber schon nach einigen Monaten; vgl. Denifle-Chatelain, Chartularium univ. Paris. II 1, p. 289.

[3]) Vgl. über ihn noch: Richard Scholz, Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz' VIII., passim, z. B. S. 151, ferner Richard Scholz, Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften usw. S. 37 und S. 232 ff.

[4]) Für die fünfziger Jahre des 14. Jahrhunderts ist uns eine Klosterbibliothek bei den Augustiner-Eremiten zu Magdeburg urkundlich bezeugt. Am 31. Januar 1355 verkauft das Prämonstratenserkloster Unser Lieben Frauen zu Magdeburg, am 28. Februar 1355 verkauft das Benediktinerkloster Berge bei Magdeburg den Magdeburger Augustiner-Ere-

Die aus dem inhaltsreichen Kopialbuch des Erfurter Augustiner-Eremitenklosters, dem heutigen Copiar 1481 des Magdeburger Staatsarchivs, gehobenen und nachstehend in ihrem lateinischen Wortlaut mitgeteilten Urkunden aber liefern uns in Verbindung mit den bereits von Denifle-Chatelain bekanntgegebenen verwandten Stücken einen schätzbaren Beitrag zur Geschichte der Bibliothekspflege im Augustiner-Eremiten-Orden und der mittelalterlichen Bibliothekspflege überhaupt.

ANLAGEN.

1. Das Generalkapitel des Augustiner-Eremiten-Ordens zu Montpellier gibt unter anderm Vorschriften über die Pflege der Konventsbibliotheken der Augustiner-Eremiten.

1324, Juni 3, Montpellier.

Gedruckt bei Denifle-Chatelain, Chartularium universitatis Parisiensis, I 1, p. 275 sq. (No. 831).

2. Guilielmus von Cremona, Generalprior des Augustiner-Eremiten-Ordens, erläßt Vorschriften über die Lektionen, Disputationen und über die Bibliothek im Pariser Konvent der Augustiner-Eremiten.

1328, April 14, Paris.

Gedruckt bei Denifle-Chatelain, l. c. p. 309 sq. (No. 874).

3. Guilielmus von Cremona, Generalprior des Augustiner-Eremiten-Ordens, trifft Maßregeln zum Schutze der Bibliothek,

---

miten eine Reihe von Büchern; man sehe die erstere Urkunde bei Gustav Hertel, Urkundenbuch des Klosters Unser Lieben Frauen zu Magdeburg (Geschichtsquellen der Provinz Sachsen ... X), Halle 1878, S. 196, die zweite bei H. Holstein, Urkundenbuch des Klosters Berge bei Magdeburg (Geschichtsquellen der Provinz Sachsen ... IX), Halle 1879, S. 159f. Zu Anfang des 16. Jahrhunderts errichteten die Augustiner-Eremiten zu Erfurt ein Bibliotheksgebäude. Kardinal Raymund Peraudi verleiht im Dezember 1504 allen wahrhaft reumütigen Christen, die zu bestimmten Zeiten die Klosterkirche der Augustiner-Eremiten zu Erfurt besuchten, für jeden Besuch einen Ablaß von 100 Tagen, wenn sie zu der Vollendung des angefangenen Bibliotheksgebäudes beitrügen usf.; vgl. Th. Kolde, Das religiöse Leben in Erfurt beim Ausgange des Mittelalters ... (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, Jahrgang XVI), Halle a. S. 1898, S. 33.

des Inventars der Sakristei und der Einkünfte des Augustiner-Eremiten-Klosters zu Erfurt.

1329, Pfingsten, Paris.

Littera patris nostri generalis de alienacione librorum de libraria et aliorum bonorum, que spectant ad conventum Erffordensem, quod sint excommunicati.

Frater Gwilhelmus, prior generalis ordinis fratrum heremitarum sancti Augustini, dilectis sibi in Christo priori, lectoribus, suppriori ceterisque fratribus conventus Errfordensis ordinis memorati salutem et sinceram in domino caritatem.

Cum ad instar diffinicionis facte in Montispess[ulo] in nostro generali capitulo celebrato Parisius anno domini M⁰ CCC⁰ XXIX taliter fuerit diffinitum: *Cupientes ordinis indempnitati salubriter occurrere et presumptuosam audaciam transgrediencium oportuno remedio, prout possumus, efficacius refrenare, presenti diffinicione sanctimus et ordinamus, quod quicumque prior aut alius frater nostre religionis, cuiuscumque status et condicionis existat, libros pro libraria deputatos vel res sacristie aut eciam redditus pro conventus sustentacione divinitus*[1]) *provisos aut bonorum fratrum studio comparatos distrahere vel alienare presumpserit, tales excommunicacionis sentenciam incurrant ipso facto, quam exnunc trina monicione premissa proferimus in contrarium facientes ac in omnes illos, qui ad hoc faciendum prestiterint assensum, licenciam et favorem, iniungentes prioribus provincialibus per obedienciam salutarem, ut quicumque de suis subditis contrarium attemptare presumpserint, tales infra duos menses, postquam hoc eis constiterit, ad plenam restitucionem omnium distractorum de libris et rebus eorum propriis et personalibus compellere teneantur:* virtute igitur diffinicionis predicte ac sub pena predicta vobis ac omnibus vestris successoribus districte iniungimus et mandamus, ne quisquam vestrum quocumque tempore et pro quacumque causa de libris vestre librarie nec de rebus vestre sacristie nec de proventibus annuis[2]), quos pro necessaria sustentacione vestri conventus reverendus magister Hinricus de Vrymaria, sacre theologie professor, suo pio studio conparavit, alienare vel distrahere presumat, nec per modum impignoracionis nec vendicionis ad vitam cuiuscumque persone. Et qui contrarium attemptare presumpserit, sentenciam excommunicacionis superius latam ipso facto incurrat, quam exnunc pro extunc trina et canonica monicione premissa proferimus in omnes contrarium facientes ac in omnes et singulos[3]), qui ad hoc faciendum prestiterint consensum, licenciam et favorem.

[1]) Copiar: divinitos.
[2]) Copiar: anuis.
[3]) Copiar: sigulos.

Datum Parysius anno domini MCCC⁰ vicesimo nono in festo Penthecostes ibidem celebrato.

Magdeburg, Königl. Staatsarchiv, Cop. 1481, fol. 73r. Die Urkunde ist von einer Hand des 15. Jahrhunderts auf einem in den Pergamentband eingehefteten Papierblatt niedergeschrieben.

4. Jordanus, Provinzialprior des Augustiner-Eremiten-Ordens für Thüringen und Sachsen, erläßt eine Bibliotheksordnung für das Kloster der Augustiner-Eremiten zu Erfurt.

1346, Juli 7, Erfurt.

Littera provincialis pro conservacione librorum in libraria Errfordensi.

Frater Jordanus, prior provincialis provincie Thuringie et Saxonie ordinis fratrum heremitarum sancti Augustini, viris religiosis in Christo sibi dilectis priori Erffordensi et ei, cui per ipsum et conventum commissa fuerit custodia librorum ad communitatem dicti conventus pertinencium, salutem et observanciam subscriptorum.

Cum ordo noster meliorem ac kariorem thesaurum non habeat quam libros bonorum fratrum labore et studio sollicite comparatos[1]), propter quod summa diligencia invigilandum est, quod absque supervacua et nociva distraccione et incauta communicacione sub diligenti custodia conserventur: hinc est, quod vobis priori una cum custode librorum, qui nunc est et qui pro tempore fuerit deputatus, iniungo per obedienciam salutarem, quatenus curam sollertem et diligentem ad conservacionem omnium librorum cuiuscumque facultatis habeatis, ut nullum penitus extra conventum nec eciam in conventu extra librariam communem ultra noctem aliqualiter mutuetis, nisi bonum memoriale, receptum ab eo, qui librum mutuavit, loco libri recepti continuo reponatis, nec aliquem dictorum librorum in longum, puta ultra mensem, eciam sub memoriale quocumque de cetero mutuetis, cum evidenter in nostra visitacione Erffordensis conventus edocti simus et certa experiencia probaverimus, quod ex huiusmodi incauta librorum prestacione conventus prefatus incurrerit dispendium nimis grave. Cui periculo debita sollicitudine obviare curantes volumus, ut quicumque vestrum deinceps persone cuicumque contra formam prescriptam aliquem librum librarie mutuaverit vel ad hoc consen-

[1]) Man sehe den Passus in der Einleitung der Verordnung von Montpellier vom Jahre 1324: ". . . cum pro ordinis promotione et statu et honore libris aptis ad studium nostra religio thesaurum non habeat cariorem . . .", bei Denifle-Chatelain, l. c. p. 275 (No. 831).

sum prebuerit, presertim quod libri scindantur[1]) seu in manibus scriptorum ad exemplandum ponantur[2]), talis vel tales penam gravioris culpe indispensabiliter sustineant per unum mensem. In cuius mandati evidenciam sigillum nostri provincialatus officii dignum duximus presentibus appendendum.

Datum Errfordie nostra visitacione ibidem completa anno domini MCCC⁰ XLVI feria sexta ante diem beate Margarete etc.

Magdeburg, Königl. Staatsarchiv, Cop. 1481, fol. 73 v. Die Urkunde ist von der gleichen Hand, die auch die Urkunde Nr. 3 schrieb, auf der Rückseite desselben Blattes eingetragen worden.

---

[1]) Copiar: scindatur. Es ist wohl der Abkürzungsstrich über dem a vergessen worden.

[2]) Copiar hat wieder den Singular: ponatur.

WÜRZBURG IM ZEITALTER DER AUFKLÄRUNG.[1])

VON SEBASTIAN MERKLE.

Zweimal hat das Hochstift Würzburg eine weit über seine Grenzen hinausreichende Bedeutung erlangt: das eine Mal am Ausgange des 16. Jahrhunderts, als Fürstbischof Julius Echter von Mespelbrunn mit starker Hand die Gegenreformation durchführte und als deren Stütze seine Universität schuf; das andere Mal im Zeitalter der Aufklärung am Ausgange des 18. Jahrhunderts, namentlich unter Julius' Großneffen Franz Ludwig von Erthal (1779—1795), teilweise auch schon unter dessen Vorgänger Adam Friedrich Graf von Seinsheim (1754—1779). In beiden Fällen, im 16. wie im 18. Jahrhundert, haben die den Umschwung herbeiführenden oder begünstigenden Herrscher mit großen Schwierigkeiten zu kämpfen, gegen heftige Anfeindung sich zu wehren gehabt. Das spätere Urteil aber war in beiden Fällen sehr verschieden. An dem großen Julius bewährte sich das Wort: Pascitur in vivis livor, post fata quiescit. Seine Maßnahmen wurden mehr und mehr als heilsam erkannt und anerkannt, und so lebt er im Andenken, wenigstens der katholischen Nachwelt, fort als der große, segenstiftende Herrscher, als Hort des Katholizismus. Franz Ludwig dagegen wird von derselben Seite vielfach als ein zwar gutmeinender und sittlich intakter, aber schwacher und dem Zeitgeist allzuweit nachgebender Fürst bezeichnet, der besonders seine kirchlichen Pflichten in wichtigen Angelegenheiten nicht erfaßt, sie oftmals gröblich versäumt habe. Auch Adam Friedrich wird bisweilen in dieses Urteil miteinbezogen.

Beide Herrscher sahen sich vor die ungeheuer schwere Aufgabe gestellt, ihren geistlichen Staat aus einem mittelalterlichen in einen den Forderungen der Neuzeit entsprechenden umzuschaffen. Dem modernen Geiste, der auf allen Gebieten nach Lösung der hemmenden Fesseln rang, mußte Rechnung getragen werden, wenn der Staat überhaupt weiter bestehen sollte. Anderseits war keiner der

[1]) Vortrag, gehalten am 12. Septbr. 1912 auf der Versammlung des Gesamtvereins der deutschen Geschichts- und Altertumsvereine in Würzburg.

beiden Bischöfe geneigt, den geistlichen Charakter des Hochstifts zu verleugnen oder den kirchlichen Grundsätzen etwas zu vergeben. Es war der Bevölkerung auch des geistlichen Staates nicht zu verargen, wenn sie, trotz allen früheren Absperrungsversuchen vom Hauche des neuen Geistes angeweht, sich nicht lediglich auf den Himmel vertrösten, sondern auch für dieses Leben behaglicher einrichten wollte. Der Adel und der hohe Klerus zeigten ihm ja, daß beides nebeneinander wohl möglich sein müsse. Für die höheren Stände aber galt es namentlich, das Gebiet der Bildung und der Erkenntnis, vor allem durch lebendigeren Verkehr nach auswärts, durch Pflege der schönen Literatur und anderer bisher vernachlässigter Zweige des geistigen Lebens zu erweitern.

In welchem Umfang und mit welchem Erfolge nun Adam Friedrich und Franz Ludwig das schwierige Problem einer Auffrischung des Alten durch Aufnahme von Neuem zu lösen suchten, darüber sind begreiflicherweise je nach dem Standpunkte des Beurteilers die Anschauungen auch heute noch sehr geteilt. In der kurzen uns zugemessenen Zeit müssen wir uns natürlich auf Erörterung der wichtigsten Punkte beschränken. Wenn wir dabei die kirchliche Seite bevorzugen, so mag dies nicht nur beim Kirchenhistoriker natürlich erscheinen, sondern auch damit gerechtfertigt werden, daß gerade über sie das Urteil noch besonders unsicher ist.

I.

Würzburg verriet seinen Charakter als geistliche Residenz schon von weitem. Dem Reisenden, der etwa auf der Straße von Schweinfurt oder Kitzingen her sich nähernd die Stadt von der Anhöhe überschaute, fiel sofort ihr Reichtum an Kirchen und Kirchtürmen in die Augen. Das malerische Bild gewann an Reiz, je näher man es betrachtete. Man kann ohne weiteres auch auf das 18. Jahrhundert beziehen, was Heinrich v. Kleist an der Schwelle des 19. aussprach: auf der Würzburger Mainbrücke sei er erst zum Dichter geworden.[1] Und neben der entzückenden Landschaft waren es in erster Linie kirchliche Bauten und Kunstwerke, die diesen Reiz bewirkten. Die Zahl der Kirchen war in fürstbischöflicher Zeit

[1]) G. Zoepfl, Fränkische Handelspolitik im Zeitalter der Aufklärung Erlangen u. Leipzig 1894 (= G. Schanz' Bayer. Wirtschafts- u. Verwaltungsstudien III), S. 309¹.

noch beträchtlich größer als heute, sprang jedenfalls bei dem weit geringeren Umfang der Stadt viel mehr in die Augen. Sie entsprach den vielen Stiften und Klöstern. Da war das Domstift, den Fürstbischof von Würzburg und Herzog von Franken an der Spitze, mit einem Propst, einem Dechant, 22 Kapitularen, 30 Domizellaren und 31 Vikaren; das adelige Ritterstift St. Burkard mit Propst und Dechant, 8 Kapitularen, 8 Domizellaren und 12 Vikaren; Stift Haug mit Propst und Dechant nebst 17 Kapitularen, 6 Domizellaren, 13 Vikaren; Stift Neumünster zählte neben Propst und Dechant 15 Kapitulare, 10 Domizellare und 9 Vikare.[1]) Hierzu kamen die Benediktinerabtei St. Stephan und das Schottenstift St. Jakob, berühmt durch seinen ehemaligen Abt Johannes Trithemius. Bis zum Jahre 1773 bestand auch ein Jesuitenkollegium. Außerdem besaß die Stadt ein Kartäuserkloster zum Engelgarten, je ein Kloster der Augustiner, der Dominikaner, der Franziskanerkonventualen, der beschuhten und unbeschuhten Karmeliten, der Kapuziner; eine Kirche und ein Haus des Deutschen Ordens; ein adeliges Damenstift, ein Nonnenkloster zu St. Afra und eines der Ursulinen. In der Nähe der Stadt lag das stattliche Prämonstratenserstift Oberzell, die Prämonstratenserinnenabtei Unterzell und das Zisterzienserinnenkloster Himmelspforten. Dazu kamen vier Spitäler: das berühmte Juliusspital, um das wegen seines Krankenmaterials Jahrhunderte hindurch die übrigen Universitäten ihre Würzburger Schwester beneideten, das Bürgerspital, das Theodorische und das Hofspital.[2])

An die militia Christi mag das weltliche Militär sich anreihen. Es umfaßte 5 Regimenter zu Fuß und zu Pferd, über die ein Generalfeldzeugmeister, ein Generalleutnant und 4 Generalmajore mit einer entsprechenden Anzahl weiterer Offiziere gesetzt waren. Nimmt man dazu eine Hierarchie geistlicher und weltlicher Beamten, die Universität mit ihren Professoren und Studenten, so wundert man sich, daß die Stadt gegen Ende des 18. Jahrhunderts

[1]) Das Nähere hierüber bei Gr. Schöpf, Histor.-statist. Beschreibung des Hochstifts Wirzburg (Hildburghausen 1802), S. 210f.

[2]) Außer Schöpf berichten zahlreiche Reisebeschreibungen, deren Einzelaufführung überflüssig scheint, über diese Institute (Nicolai kam nicht nach Würzburg).

kaum mehr als 15 000 Einwohner gezählt haben soll. Schöpf gibt für den Anfang des 19. Jahrhunderts 15 538 an.[1])

Wenn man die große Zahl von Stiften und Klöstern, daneben den natürlich nicht weniger stark vertretenen Weltklerus in Betracht zieht; wenn man erwägt, daß ins Domstift nur Herren vom Adel Aufnahme fanden, die 16 Ahnen nachzuweisen vermochten[2]); wenn man das reiche Einkommen der Stifter und mancher Klöster anschlägt, in deren und der Spitäler Besitz auch die besten Weinberge und Felder sich befanden; wenn man bedenkt, welche Summen das Militär, die Beamtenschaft und die Universität erforderten, so ist klar, daß für Bürger und Bauer nicht zuviel übrig blieb. Eine 1803 erschienene scharfe Broschüre klagt über die fürstbischöfliche Zeit, daß „der Adel alles, der Untertan beinahe nichts war, während der Untertan alles zahlte und der Adel nichts".[3])

Der Bettel war zu einer wahren Landplage geworden. Ob nun, wie Riesbeck behauptet, in den geistlichen Staaten jeder vierte, oder, wie Sartori es einschränkt, nur jeder siebente Einwohner ein Bettler war: für Würzburg bezeugt Dalberg in seinem gleich nach Franz Ludwigs Regierungsantritt auf dessen Aufforderung hin erstatteten Gutachten, nirgends in katholischen Landen sei der Bettel so stark gewesen wie hier; man sehe das Betteln nicht mehr als schimpflich an, die vielen Bettelmönche gewöhnten das Volk an diese Art des Erwerbs. Schon unter Friedrich Karl v. Schönborn (1729—1746) hatten Scharen bettelnder Studenten, Handwerksburschen, Pilger, Eremiten und auswärtiger Geistlicher das Land durchzogen, so daß der Fürst durch Errichtung eines Arbeitshauses Abhilfe versucht hatte. Aber dies wirkte ebensowenig wie ein Erlaß Adam Friedrichs vom Jahre 1772: das Gesindel solle innerhalb acht Tagen des Landes verwiesen, das Almosengeben bei zehn Talern Strafe verboten sein, die wirklich Armen seien durch ein

---

[1]) Vgl. auch Bernhard (= Herm. Reuchlin), Franz Ludwig von Erthal (Tübingen 1852), S. 12[1].

[2]) Franz Ludwig gestattete sich einmal in einer Osterpredigt eine Bemerkung über „den Stolzen, der die Vorrechte seiner Geburt aus 16 Ahnen behauptet", Bernhard S. 182.

[3]) Kurzer und treuer Abriß der seither geführten Staatsverwaltung im Hochstifte Würzburg, 1803. Über den Verfasser der äußerst seltenen Schrift s. J. B. Schwab, Franz Berg (Würzburg 1869, 2. [Titel-]Ausg. 1872), S. 81; Zoepfl S. 17[2].

Abzeichen kenntlich zu machen. Auch Franz Ludwig verbot den Bettel; in der Überzeugung aber, daß Abhilfe nur möglich sei, wenn man den Armen Gelegenheit zu Arbeit und Verdienst gebe, suchte er solche Möglichkeit zu schaffen durch Neueinrichtung und Vergrößerung des durchaus ungenügenden Arbeitshauses.[1]) Das Gutachten Dalbergs wies für verschämte Arme auf Heimarbeit hin und regte die Errichtung von Darlehenskassen an, Maßregeln, deren Ausführung einer viel späteren Zeit vorbehalten blieb.[2]) Aus Liebe zu dem Volk, das durch die Spielwut oft zum finanziellen Ruin getrieben wurde, hob Franz Ludwig 1786 die Lotterie auf, obwohl diese dem Fiskus reichen Gewinn brachte.[3])

Eine wirksame und nachhaltige Hebung des gesamten Volkswohlstandes war nur möglich durch Erschließung neuer Einnahmequellen. Schon Adam Friedrich war durch Förderung von Handel und Industrie auf Besserstellung des Bürgers bedacht gewesen. Er hat, um den Handel zu heben, die ersten Kunststraßen angelegt, die Schiffahrt auf dem Main gefördert, Münz- und Handelskonventionen abgeschlossen. Wie Clemens XIV für den Kirchenstaat, so suchte er für Würzburg eine Industrie zu begründen, ließ z. B. nach dem Vorgange der Pfalz Maulbeerbäume pflanzen, um den Seidenbau einzuführen.[4]) Für den Bauernstand war er weniger besorgt gewesen. Franz Ludwig dagegen half einer alten Klage des Landmannes ab, wenn er, um dem Wildschaden vorzubeugen, das Wild in den Parken von Gramschatz und Guttenberg einschließen ließ; der Jagd, die seines Vorgängers Lebenselement gewesen, war der asketisch fromme Fürst überhaupt abhold. Die Lehrer waren angewiesen, die Bauern über Verbesserungen der Landwirtschaft zu unterrichten; Schriften zu diesem Zwecke wurden nach tausenden verteilt.[5]) Auch auf den Handel wies er den Bürger hin. Keine

[1]) Diese Arbeitshäuser wurden damals üblich. Vgl. Fr. Neumayr S.J., Liebs-Gebäu, oder nachdrückliche Anmahnung wegen eines ergibigen Beytrags zur Erhaltung des neu-erbauten Arbeit- u. Zuchthauses .. [in Augsburg], auf Hohes Verlangen in Druck gefertiget, Augspurg 1755, 4°.

[2]) Das Gutachten veröffentlicht von J. Abert, Archiv des hist. Vereins f. Unterfranken LIV (1912), S. 183—215.

[3]) Bernhard S. 87ff.; Schwab S. 84.

[4]) Literatur darüber verzeichnet D. Kerler im Archiv d. hist. Ver. XXXVII (1895), S. 73f. (N. 72).

[5]) Schwab S. 85.

Stadt in Deutschland, stellt er ihnen vor, könne sich rühmen, für den Transithandel günstiger gelegen zu sein als Würzburg. Das müsse ausgenützt werden.[1]) Der Industrie ging er selbst mit gutem Beispiele voran. Wenn Riesbeck konstatiert, Würzburg stehe in dieser Hinsicht weit hinter Norddeutschland und sogar hinter dem armen Fulda zurück, so unterläßt er nicht beizufügen: die einzige ansehnliche Manufaktur im Lande sei die beträchtliche fürstliche Spiegel- und Porzellanfabrik, der Bischof gebe sich viel Mühe, seine Untertanen zum Kunstfleiß aufzumuntern.

Durch seine volksfreundlichen Maßregeln, die doch auch vom finanzpolitischen Standpunkt aus in hohem Maße klug, zur Schaffung eines leistungsfähigen Mittelstandes geeignet waren und daher allen Beifall verdient hätten, kam Franz Ludwig beim Adel in den Ruf des „Demokraten", damals für einen Fürsten ein höchst zweifelhaftes Kompliment. Aber der Bischof ließ sich durch solche Zensuren nicht beirren. „Ich habe keine Abneigung gegen den Adel, ich bin selbst von Herkunft ein Edelmann", erklärt er 1792; „als Regent eines Staates aber muß ich . . . auf das Wohl des Ganzen sehen, darf daher nicht bloßes Vorurteil eines Standes berücksichtigen."[2]) Er hielt auch nicht mit seiner zweifellos richtigen Überzeugung zurück, daß die französische Revolution von der zu weit getriebenen Bevorzugung der oberen Stände und von der Vernachlässigung des Volkes herrühre. Jedenfalls zeugt dieses Urteil von weit mehr politischer Einsicht und Ehrlichkeit als die Weisheit jener, welche in der religiösen Aufklärung die Ursache jenes Aufruhrs finden wollten und die Fürsten und Politiker gegen Männer einer fortschrittlichen theologischen Richtung scharf machten. Die treue Sorgfalt des edlen Fürsten für die unteren und mittleren Stände wie namentlich seine reiche private und öffentliche Wohltätigkeit — bei seiner sonstigen bekannten Sparsamkeit doppelt beachtet — machten ihn zum Lieblinge des Volkes. Es ist eine ebenso schöne als bezeichnende Legende, daß eine unbekannte Hand in der teuren Zeit auf sein Grabmal die Worte schrieb: „Vater, steh auf und gib uns Brot."[3])

---

[1]) Zoepfl S. 309. [2]) Kerler S. 53 (N. 37), vgl. S. 24

[3]) E. Klüpfel, Necrologium sodalium et amicorum (Friburgi 1809), S. 126.

Aber nicht nur den Besitz seines Volkes zu mehren, ist Franz Ludwig bedacht; auch dessen Gesundheit zu heben, ist sein Bestreben. Wie er in Bamberg das Allgemeine Krankenhaus schuf, so erweiterte er in Würzburg das Juliusspital, die Stiftung seines erlauchten Großoheims. Nicht minder wichtig dünkte ihm mit Recht die Bewahrung vor Krankheiten. Zu diesem Behufe läßt er einen „Gesundheitskatechismus" an die Lehrer verteilen, damit sie „eine Volksgesundheitslehre in den Jugendunterricht verflechten" und die „schädlichen Selbstkuren" der niederen Volksklassen beseitigen. Das Volk war nämlich, wie Schwab sagt, „durch die ihm beigebrachten religiösen Vorstellungen angeleitet worden, in allen schwierigen und bedenklichen Fällen vor allem übernatürliche Hilfe durch Gelübde, Opfer, Wallfahrten zu suchen, und vernachlässigte dabei die einfachsten natürlichen Heilmittel".[1]) Galt es ja bei manchen schon als Zeichen eines lauen Christen, wenn man überhaupt sich an den Arzt wandte, statt allein in Gebet und Gelübden Hilfe zu suchen. Man konnte sich hierbei auf 2. Chron. 16, 12 berufen, wo Asa getadelt wird, weil er Hilfe bei dem Arzt statt beim Herrn suchte (Allioli freilich erklärt: weil er gar nicht an Gott dachte), aber nicht auf Sirach 38, 1, wo es heißt: „Ehre den Arzt, denn der Allerhöchste hat ihn geschaffen." Franz Ludwig wollte nun, daß das Volk an die Ärzte gewiesen, daß es überhaupt durch Verbesserung des Unterrichts und der religiösen Erziehung instand gesetzt werde, „ein richtiges Verständnis für die wahren Bedingungen seines Wohles zu gewinnen".[1]) Wie wenig „rationalistisch" der fromme Fürst dabei dachte, zeigt seine Erneuerung der alten Verordnung, daß kein Arzt einen Kranken behandeln dürfe, wenn dieser nicht zuvor die Sakramente empfangen habe.[2]) Eine solche Forderung würde heute selbst der eifrigste Bischof nicht mehr stellen, auch wenn er die Macht dazu hätte. Im Jahre 1786 erging die Weisung an die Pfarrer, dem Landvolke die Pflichten einzuschärfen, die man gegen das Weib im Zustande der Mutterschaft, im beiderseitigen Interesse der Mutter und des Kindes, zu beobachten habe, „eine Weisung, die bei der Rohheit und Rücksichtslosigkeit des größten Teils der ländlichen Bevölkerung durchaus nicht überflüssig war".[2])

[1]) Schwab S. 85. [2]) Schwab a. a. O.

Solch edlen Bestrebungen wird ihr Verdienst am wenigsten durch den Vorwurf genommen, den ein Würzburger Geistlicher noch im Jahre 1897 gegen Franz Ludwig erhob: er habe „die Auflehnung gegen die Autorität der Vorgesetzten durch Wohlfahrtseinrichtungen für die Untergebenen abwenden zu können" gehofft.[1]) Solange man annimmt, daß „die Autorität", d. h. die Vorgesetzten, um der Untergebenen, nicht umgekehrt die Untergebenen um der Vorgesetzten willen da seien, und solange das Christentum seinen Beruf u. a. darin sehen wird, denen Erleichterung zu verschaffen, die mühselig und beladen sind, solange ist es schwer, einen solchen Vorwurf ernst zu nehmen. Wäre es etwa im Sinne der Lehre Christi und nach dem Geschmacke des Kritikers gewesen, wenn der edle Bischof, wie man es in Frankreich mit bekanntem Erfolg machte, einfach die unteren Stände sich selbst überlassen, ihre Ausbeutung fortgesetzt, die Privilegien und das Wohlleben der oberen Zehntausend gefördert und die Skrupel mit der Beschwichtigung abgetan hätte: Après nous le déluge? Wollte der Tadler etwa sagen, Franz Ludwig hätte in absolutistischem Wahn auch bescheidene und gerechte Forderungen seines Volkes einfach abweisen sollen? Überspannung der Autorität ist von jeher der sicherste Weg zu ihrer Untergrabung gewesen, weil sie sich damit diskreditiert und verhaßt macht; vernünftige Freiheit umgekehrt das zuverlässigste Mittel, der Auflehnung den Wind aus den Segeln zu nehmen.

Man wollte auch schon finden, Fürsten wie der Würzburger Bischof hätten die äußere, politische Säkularisation durch eine innere, geistige vorbereitet. Und doch ist zweifellos, daß die ganze herbe Kritik, welche nicht nur ein Protestant wie F. K. v. Moser[2]), sondern auch ein in Diensten katholischer Fürsten stehender Katholik wie Jos. v. Sartori[3]) an den Zuständen der geistlichen Staaten des ausgehenden Reiches übte, fast durchweg unmöglich bzw. gegenstandslos geworden wäre, wenn Franz Ludwigs Reformen

[1]) So wollte vermutlich sagen C. Braun, Geschichte der Heranbildung des Klerus in der Diözese Wirzburg II (Mainz 1897), S. 254; tatsächlich heißt es dort: er hoffte „die Auflehnung . . . durch Wohlfahrtseinrichtungen . . . ersetzen zu können"!

[2]) Über die Regierung der geistlichen Staaten in Deutschland. Frankfurt u. Leipzig 1787.

[3]) Statistische Abhandlung über die Mängel der Regierungsverfassung in den geistl. Wahlstaaten. Augsburg 1784.

bälder gekommen oder, als sie kamen, in jeder Beziehung durchgegangen wären. Nichts ist falscher als die Behauptung, die sog. „geistige" Säkularisation sei eine Ursache der politischen gewesen; wenn etwas die Beseitigung der geistlichen Staaten hätte aufhalten können, so wäre es eine reinlichere Scheidung zwischen Weltlichem und Geistlichem gewesen, die das Weltliche als weltlich behandelt, der Sphäre des Geistlichen entrückt und letzteres in seiner Reinheit dargestellt hätte.

Ganz unverständlich ist, wie man unserem frommen Fürsten schuld geben kann, er habe „die Gottesentfremdung in den höheren Volksschichten durch Volksmissionen für das gemeine Volk ... ersetzen zu können" gehofft.[1] Gerade Franz Ludwig ließ als erster und einziger unter den Würzburger Fürstbischöfen eine Mission über die Pflichten der höheren Stände und für diese halten — durch F. Berg und G. Zirkel. Die Predigten fanden reichen Beifall und wurden auf Veranlassung des Bischofs gedruckt. Die Bewunderung auch seitens der protestantischen Kritik war so lebhaft, daß Meiners schrieb, solche Predigten könnten nur in Würzburg gehalten werden.[2] Ob man dies von den hiesigen Predigern aller Zeiten in demselben edlen Sinne rühmen kann?

II.

Kein früheres Zeitalter hatte sich so viel und so anhaltend mit dem Problem der Erziehung und des Unterrichts beschäftigt wie das der Aufklärung. Man hat sich vielfach darüber lustig gemacht und namentlich das viele Experimentieren getadelt. Dabei wurde aber zumeist vergessen, daß ein Zuviel in dieser Zeit durch ein viel bedenklicheres Zuwenig früherer Jahrzehnte verschuldet und daß eine durchgreifende Reform schlechthin unumgänglich war. Wie hätten sich sonst diese Bestrebungen allenthalben und auf allen Stufen des Unterrichts mit so elementarer Gewalt geltend machen können?

Der Volksschulunterricht lag unleugbar im argen. Adam Friedrich, hier besonders von dem nachmals so berühmten Michael Ignaz Schmidt, dem Geschichtschreiber der Deutschen beraten, der sich bereits durch eine Schrift über Katechetik reiches Lob und Verdienst erworben und Beziehungen mit dem schlesi-

[1]) Braun a. a. O. Vgl. S. 173, Anm. 1. [2]) Schwab S. 296.

schen Schulreformator Abt Felbiger zu Sagan angeknüpft hatte[1]), erkannte die Quellen des Übels: die mangelhafte Lehrerbildung. Die „Lehrer" waren nicht selten unwissender als die Schüler, die von ihnen hätten unterrichtet werden sollen. So hat denn der Fürstbischof im Jahre 1771 ein Lehrerseminar errichtet, eines der ersten in deutschen Landen, wozu eine fromme Stiftung von 30 000 Gulden benutzt ward. Die innere Ausstattung bestritt der Gründer aus seiner Privatkasse. Später fügte er dem Fonds testamentarisch noch eine bedeutende Summe bei.[2]) Den Gemeinden wurde, da sie „nicht soviel auf Wohlfahrt ihrer Kinder, als auf andere Nebenabsichten bedacht" seien, das Recht, die Schulstellen zu besetzen, entzogen.[3]) Im Jahre 1774 erging eine Ordnung für die Stadt- und Landschulen, welche die Schulzeit auf 6, im Fall einer schlechten Schlußprüfung auf 8 Jahre festsetzte. Im Religionsunterricht kam zu Glaubens- und Sittenlehre auch biblische Geschichte, zu den gewöhnlichen Lehrgegenständen der Volksschule auch Haushaltungskunst, Geographie, allgemeine Weltgeschichte und Musik. Die Anwendung des Stockes wurde beschränkt. Förderung der Selbsttätigkeit, des eigenen Nachdenkens in den Kindern, sobald und soweit es Alter und Verhältnisse gestatten, war Prinzip. Zur Durchführung der neuen Ordnung wurde eine Schulkommission ernannt, die freilich mit bedeutenden Schwierigkeiten und Vorurteilen zu kämpfen hatte.[4]) Brachte ja der Gymnasial- und spätere Dogmatikprofessor an der Universität G. M. Bergold, der der Chef eines förmlichen Denunziationsbureaus war, noch im Jahre 1801 es fertig zu schreiben: „Gutdenkende (!) Männer sind froh, daß das Schullehrerseminar leer steht. Möchte es doch wenigstens zehn Jahre lang leer stehen!"[5]) Einsichtsvolle Beurteiler sprachen sich freilich ganz anders aus. Der protestantische Professor J. M. Hassencamp aus Rinteln, der 1782 als Vertreter seiner Hochschule zum Würzburger Universitätsjubiläum gekommen war, erzählt, Franz Ludwig habe, „da die Protestanten vorzüglich gute Schuleinrichtungen hätten", die Hoffnung ausgesprochen, von deren Abgesandten „mit nützlichen und zweckmäßigen Vorschlä-

[1]) Schwab S. 30.

[2]) Vgl. Fr. Oberthür, Mich. Ign. Schmidts Lebensgeschichte (Hannover 1802), S. 71 ff. [3]) Schwab S. 32. [4]) Schwab S. 30f.

[5]) Schwab S. 314.

gen unterstützt zu werden", und fügt bei: Die Würzburger Schuleinrichtungen „sind aber in der Tat schon so vortrefflich, daß wir wenig dabei zu erinnern, um desto mehr aber zu bewundern fanden. Wir pflegen über Erziehungsanstalten und Schuleinrichtungen viel zu reden und zu schreiben, aber wenig zu tun; hier hingegen ist es gerade umgekehrt".[1])

Zu einer Reform der Mittelschule gab die Aufhebung des Jesuitenordens, in dessen Händen bis dahin der ganze mittlere und höhere Unterricht gelegen war, die unmittelbare Veranlassung. M. J. Schmidt sollte einen Plan für die lateinischen Schulen entwerfen; aber sein pädagogischer Eifer begnügte sich nicht, ein Stück aus der Mitte herauszugreifen, er arbeitete vielmehr einen vollständigen Lehrplan von der Volks- bis zur Hochschule aus.[2]) Das Gymnasium soll sich nicht auf den Unterricht in Religion, Latein und etwas Griechisch beschränken; es hat auch neuere Sprachen: Französisch und Deutsch, sodann Geschichte, Geographie, schöne Wissenschaften, Naturgeschichte, Arithmetik und Geometrie zu lehren. Das war ja ein schreiender Mißstand an dem jesuitischen Gymnasium gewesen, daß es trotz der energischen Aufforderung durch Fürstbischof Friedrich Karl v. Schönborn (1734) die deutsche Sprache beständig vernachlässigt, keine Kenntnis der vaterländischen Klassiker vermittelt, sondern diese systematisch vom Unterricht ausgeschlossen hatte, wodurch dem katholischen Volksteil die nationale Entwicklung fremd geblieben war. Natürlich gingen nun die neuen Männer gelegentlich ins entgegengesetzte Extrem, was den Anhängern des Alten erwünschten Anlaß zu deren Verdächtigung gab. Auch heute stimmt man ihnen bisweilen noch rückhaltslos zu. Allein die völlig grundlose Behauptung, die Aufklärung auch innerhalb der katholischen Kirche sei ihrem Wesen nach auf Bekämpfung des Supranaturalismus, auf Rationalismus ausgegangen

[1]) J. M. Hassencamp, Briefe eines Reisenden von Pyrmont, Cassel, Marburg u. Wilhelmsbad, Zweytes Paquet (Frankfurt u. Leipzig 1783), S. 121.

[2]) Oberthür a. a. O. S. 103ff. Der Lehrplan erschien Würzburg 1774 bei Gäbhard; Auszug bei Ch. Bönicke, Grundriß einer Gesch. von der Univ. zu Wirzburg II (W. 1788), S. 224—264. Wenn der Plan auch nicht zur Ausführung kam, so bleibt er doch ein Denkmal der Gesinnung seines Urhebers und des Auftraggebers.

— eine Anschuldigung, welche man lächerlich nennen müßte, wenn sie nicht so empörend wäre —, wird kaum durch etwas schlagender widerlegt als durch den Schmidtschen Lehrplan. „Zur Pflege des religiösen Sinnes war täglicher Religionsunterricht, Besuch der heiligen Messe, alle 14 Tage für die unteren, alle 4 Wochen für die oberen Klassen Beichte und Kommunion vorgeschrieben; an Sonn- und Feiertagen sollte neben der gemeinsamen Predigt noch für jede Klasse nachmittags eine halbstündige Exhortation von dem Klassenlehrer gehalten werden.“[1]) Wo in der Welt tut denn der auf seine „Fortschritte“ so stolze Katholizismus von heute Ähnliches oder Größeres für den religiösen Unterricht? Im Vergleich zu jenen Forderungen sind unsere heutigen Mittelschulen, an denen man doch den genügenden Einfluß der Kirche auf Religionsunterricht und religiöse Betätigung nicht leugnen wird, die reinsten Freidenkerkulturen.

Ganz modern berührt uns, wenn A. J. Onymus als Direktor der Mittelschulen gymnastische Übungen als Erholung für die studierende Jugend eingeführt wissen will. Als man ihm ökonomische Bedenken wegen Herstellung von Übungsplätzen entgegenhielt, erwiderte er entschlossen: „Wie karg sind wir in unseren Tagen geworden! Die leidige Ökonomie engt alles zu Getreide- und Futterbau ein. Allein der Mensch will nicht bloß leben, er will auch fröhlich sein. Erhaltet eure Bürger bei frohem Mut, wieviel habt ihr dann für ihre Sittlichkeit gewonnen!“[2]) Es brauchte ein halbes Jahrhundert und viele kleinliche Kämpfe, bis man zu dieser Einsicht kam; heute hat die Bewegung bereits zum Übermaß geführt. Dagegen wurde 1788 und sogar noch später das Baden im Maine ganz allgemein verboten, weil dabei Gefahr sei und „die gute Sitte und Anständigkeit äußerst beleidigt“ werde.[3]) Auch des Professors N. Steinacher Ansichten über höhere Mädchenbildung sind recht modern. Dieser geistliche Rat und Direktor der Mittelschulen, der eine Geschichte der Philosophie herausgegeben hat (1774), vermag nicht einzusehen, „warum es z. B. einem Frauenzimmer unanstän-

[1]) Schwab S. 30.

[2]) Öffentliche Rechenschaft des wirzburgischen Schuldirektors [Onymus] über seine Amtsführung, in Feders Magazin für Beförderung des Schulwesens Band I, Heft 4 (Würzb. 1792), S. 1 ff.

[3]) Schwab S. 90.

dig sein soll, sich mit so gründlichen Stücken aus der Gelehrsamkeit zu unterhalten: denken und reden zu lernen". Bei den Griechen sei die Philosophie gemeinnütziger gewesen, da habe auch das weibliche Geschlecht den philosophischen Vorträgen anwohnen können. Gründliche Bücher seien jedenfalls besser in den Händen der Frauen als schlüpfrige Romane. „Deshalb vermissen sie weder ihren Spinnrocken, weder entziehen sie sich ihren häuslichen Geschäften. Wir wollen nur das Schickliche und die Erlaubnis, nicht eine Schuldigkeit verteidigen."[1])

Unter den unverhältnismäßig zahlreichen gelehrten Zeitschriften, welche während der Aufklärungszeit in Würzburg und seiner Nachbarschaft erschienen, waren auch mehrere ausschließlich für Pädagogik und Schulwesen. Sie beleuchten allein schon das lebhafte Interesse, welches man hier den Fragen der Erziehung entgegenbrachte. Das war nicht nur im Geschmacke des pädagogischen Jahrhunderts, sondern speziell nach dem Sinn Franz Ludwigs, der schon als kaiserlicher Kommissär am Reichskammergericht zu Wetzlar sich aus den besten Schriftstellern Sammlungen über Armenanstalten und über Verbesserung des Volksschulwesens angelegt hatte.[2])

Es ist unbegreiflich, wie man einem Mann von der Volksfreundlichkeit und Umsicht dieses Fürsten vorwerfen kann, er habe wissenschaftliche Bildung zum Privilegium der Geld- und Geburtsaristokratie gemacht.[3]) Um so sprechen zu können, muß man nichts wissen von den ein Jahrhundert hindurch immer wiederholten Klagen über das geistige und geistliche Proletariat. Um von Bayern und Österreich zu schweigen[4]), sei nur an die Anordnungen erinnert, die in Würzburg zur Abwendung jenes Übels als notwendig empfunden wurden. Nachdem bereits Fürstbischof Johann Philipp Franz von Schönborn im Jahre 1720 eine dahingehende Weisung gegeben hatte[5]) — wobei er an ähnliche von 1690 und 1693 erinnert —, hat sein Bruder

[1]) Schwab S. 28f., vgl. S. 88ff. [2]) Bernhard, Erthal S. 96.

[3]) Braun; momentan kann ich die Stelle nicht wiederfinden.

[4]) Vgl. darüber z. B. die Äußerungen J. A. v. Ickstatts bei Kluckhohn, Der Freiherr von Ickstatt (München 1869), S. 23, 41, 43; Ockel, Mitteil. der Gesellsch. f. deutsche Erziehungs- u. Schulgesch. X (1900), S. 91 ff.

[5]) Verordnung vom 7. Mai 1720 bei Wegele, Gesch. der Universität Wirzburg II, S. 318.

und zweiter Nachfolger, Friedrich Karl, 14 Jahre später bestimmt, „daß nur diejenige (zu den Schulen) zugelassen werden, von welchen in der Folg nutzliche Diensten für das Vatterland zu erhoffen seynd"; dagegen seien fernzuhalten nicht nur „ohnvermögliche und arme Ausländer, welche sich nur zu anderer Belästigung mit Bettlen ernähren, und was sonsten derley Gattungen untüchtiger Leuthen seyn mögen", sondern auch „Kinder deren ohnbemittleten Bürgeren und Baueren, wofern sie nicht von einer sonderbar fürtrefflichen Fähigkeit wären . . ., inmaßen dieselben meistenteils dem gemeinen Weesen nur beschwehrlich seynd und ihren Eltern sowohl als sich selbsten durch schädliche Auffwendung vergeblicher Kösten das Verderben zubereiten, hingegen durch den Feldbaw, durch Handwercke und andere nahrsambe Gewerbschaften . . . sich weit besser helffen und bequähmer fortbringen".[1]) Sind das nicht ganz verständige Grundsätze? Längst waren durch unbesonnene Weitherzigkeit Elemente zum Studium zugelassen worden, die mangels genügenden Talentes oder äußerer Mittel nur die Zahl jener gescheiterten, unglücklichen Existenzen vermehrten, die bettelnd die Lande durchzogen und zur schlimmsten Landplage geworden waren.[2]) Wo weder eine ausreichende Begabung noch Vermögen vorhanden ist, da ist es geradezu Sünde, zum Studium zu veranlassen oder zu verhelfen, weil der Schiffbruch unvermeidlich und der Schaden gar nie wieder gut zu machen ist. Die solchen Mißständen vorbauende Verordnung Franz Ludwigs war darum eine höchst heilsame Maßregel, durch die er sich den Anspruch auf die Dankbarkeit aller Einsichtigen erwarb. Für solche Elemente war eine gute Volksschule der einzig richtige Weg zu der ihnen nötigen Schulung, und gerade die Volksschule hatte sich ja der besonderen Aufmerksamkeit des klugen Regenten zu erfreuen.

Im Gegensatz zu heute, wo die theologischen Fakultäten nur noch in den Vorlesungsverzeichnissen voranstehen und bei öffentlichen Aufzügen vorangehen, sonst aber wenig zu bedeuten haben, beherrschten sie einstmals die Hochschulen und gaben diesen ihr Gepräge. So auch in Würzburg. Die Jesuiten hatten nicht nur die

[1]) Studienordnung vom 21. Juli 1734, bei Wegele II, S. 359f.
[2]) S. o. S. 169.

ganze theologische Fakultät inne, sondern besetzten auch die Lehrstühle der philosophischen und teilweise sogar der juristischen Fakultät. Aber im Verlaufe des 18. Jahrhunderts war die katholische Theologie auf den Universitäten weit von ihrer einstmaligen Höhe herabgesunken. In Würzburg zwar hat sie noch kurz vor Aufhebung des Jesuitenordens eine höchst achtungswerte Leistung hervorgebracht, die berühmte Theologia Wirceburgensis. Allein weit mehr, als die Verfasser und ihre Lobredner sich selbst und anderen zugestehen mochten, hatte hier der Zeitgeist mitgearbeitet, indem die Ausstellungen an der alten Methode und die Anregungen zu einer zeitgemäßen Weiterentwicklung vielfach berücksichtigt sind. Gleichwohl blieb auch so noch manches an dem Werke zu bemängeln. Nach der Katastrophe des Jahres 1773 traten Männer der neuen Richtung neben die Vertreter der alten in die Fakultät; wenn die ersteren und ihre Freunde vieles an der Methode der letzteren auszusetzen fanden, so wurden sie dafür von den Anhängern des Alten in ihrer Orthodoxie angefochten. Kann man diese Beschuldigung nicht selten als zutreffend gelten lassen, so vermag anderseits nur blinde Parteilichkeit zu leugnen, daß der jesuitische Studienbetrieb die biblische und historische Theologie zugunsten der scholastischen gröblich vernachlässigt habe. Welche Begriffe von theologischer Methode unter den Verfechtern des alten Systems herrschten, zeigt in amüsanter Weise der Antrag eines Anonymus — Schwab vermutet darunter den schon genannten Bergold —, man solle im dogmatischen Unterricht einfach den römischen Katechismus erklären, weil ja doch die meisten Theologiestudierenden mittelmäßige Köpfe seien.[1]) Der Verfasser dieser „Verbesserungsvorschläge" ging bei seinem letzteren Urteile wohl von sich aus; denn Schwab weist ihm nach, daß er nicht einmal das ABC der Scholastik kannte.[2]) Hätte man seiner Anregung entsprochen, so wäre der Unterschied zwischen dem Betrieb in einer tüchtigen Volksschule und dem an der Hochschule auf ein Minimum herabgedrückt worden.

Auch in anderen Fakultäten konnte man nicht eben von einer Blütezeit der Universität unter der Herrschaft der Jesuiten im 18. Jahrhundert reden, da gerade die bedeutendsten Gelehrten sich

[1]) Schwab S. 273. [2]) Schwab S. 269f.

der jesuitischen Überwachung und Verdächtigung zu erwehren hatten. So vertrat der berühmte Kanonist Joh. Kaspar Barthel, ein Schüler Prosper Lambertinis (Benedikt XIV), zugleich aber durch das Studium De Marcas, Van Espens und J. H. Böhmers wie durch seinen Umgang mit Ickstatt und Fürstbischof Friedrich Karl von Schönborn gebildet, in der Frage der kirchlichen Verfassung einen Standpunkt, der sich von dem der Jesuiten ziemlich weit entfernte. Dafür wurde er in Rom denunziert, wußte aber durch ein Schreiben an seinen Lehrer (Benedikt XIV) sich zu rechtfertigen (1751). Mit „spanischen Metaphysikationen" (der Jesuiten) könne er sich freilich nicht abgeben, sein Kirchenrecht halte sich an die realen Faktoren, die Konkordate usw.[1]) Der gelehrte Papst beruhigte sich bei der Erklärung seines damals bereits hochgefeierten Schülers. Um dieselbe Zeit ging auch der Kampf gegen Barthels Freund los, den inzwischen nach Ingolstadt berufenen Ickstatt, der von den dortigen Jesuiten verdächtigt wurde[2]), und den modernster Parteigeist abzutun glaubt, wenn er ihn als „giftigen Jesuitenfeind" bezeichnet, obwohl der Angegriffene sich rühmen durfte, er könne allstündlich durch mehr denn 60 eigenhändige Briefe von den vornehmsten deutschen Erzbischöfen und Bischöfen „seine untadelhafte Aufführung" in seinem 14 Jahre lang bekleideten Lehramt und seine Orthodoxie beweisen[3]), und einen Brief von Benedikt XIV abdrucken konnte, der ihn zur Bekämpfung von Mißbräuchen im Katholizismus ermunterte.[4]) Aus der Rückständigkeit des unter jesuitischer Bevormundung verkümmerten juristischen Unterrichts an katholischen Universitäten erklärt es Ickstatt, daß „vornehme Standespersonen ihre Söhne haufenweise nacher Leyden, Leipzig, Hall(e), Göttingen, Straßburg und andern akatholischen Universitäten" schicken, und die dort Gebildeten „in Staats- und schweren Landesangelegenheiten fast die einzigen sind, deren ein Landesfürst sich mit Nutzen gebrauchen

---

[1]) Die Verteidigungsschrift veröffentlicht von A. Ruland in der Zeitschr. Chilianeum I (Würzburg 1862), S. 495—505. Vgl. Schwab S. 18, 20.

[2]) Seine Rechtfertigung hiegegen an den Kurfürsten Maximilian Josef III bei Kluckhohn S. 46—57.

[3]) Kluckhohn S. 15, 36.

[4]) Ickstatt, Opusc. iurid. II (1759), S. 498 ff. Auch einen freundlichen Brief von Kardinal Archinto teilte er mit.

kann".[1]) Franz Ludwig wollte diesem Übelstand an seiner Universität abhelfen und sandte zu diesem Zwecke talentvolle junge Männer an auswärtige Hochschulen und Institute, besonders nach Göttingen[2]), um sie zu tüchtigen Lehrern an der heimischen Universität auszubilden. Auch hervorragende Größen von auswärts wurden durch ihn wie schon durch Friedrich Karl v. Schönborn nach Würzburg berufen. Zur Hebung der medizinischen Fakultät und des naturwissenschaftlichen Unterrichts geschah ebenfalls viel. So war u. a. bereits von Fürstbischof Adam Friedrich v. Seinsheim der nachmals so berühmte C. C. v. Siebold 1763 auf öffentliche Kosten nach Holland, Frankreich und England geschickt worden, um 1769 eine tiefeingreifende Wirksamkeit als Anatom und Chirurg zu eröffnen. Franz Ludwig setzte das Werk seines Vorgängers fort, indem er Gebäude und Institute für Anatomie, Botanik und Chemie erstellte und so einen wirklich wissenschaftlichen Betrieb ermöglichte. Nicht zum wenigsten machte er sich durch Vergrößerung und Verbesserung des Juliusspitals verdient.

Zu keiner Zeit vielleicht weist der Personalbestand unserer Hochschule eine solche Anzahl von glänzenden oder wenigstens geachteten Namen auf wie damals. Außer dem Mediziner Siebold sei nur erinnert an die beiden letzten Vertreter der alten Jesuitenschule, Th. Holzklau und Th. Grebner, namentlich aber an Franz Oberthür, M. J. Schmidt, an den alle überragenden Franz Berg, an Onymus u. a. Wie teuer dem Großneffen des Fürstbischofs Julius seine Universität war, zeigte er bei der glanzvollen Feier ihres 200jährigen Jubiläums, zu dem der sonst so sparsame Fürst Einladungen in alle Welt ergehen ließ und eine für jene Zeit sehr hohe Summe opferte. Da fühlte er sich als Verwandter des erlauchten Stifters.

III.

Während die Verdienste, welche sich die Aufklärung um die soziale Wohlfahrt, um Schule und Erziehung in Würzburg erworben hat, großenteils anerkannt sind, verhält es sich anders mit ihren Maßnahmen auf kirchlichem Gebiete. Ohne in die Irrgärten theologischer Kontroversen uns zu verlieren, müssen wir wenigstens auf einige Punkte eingehen; denn die Zeit, da der Historiker

[1]) Kluckhohn S. 51f. [2]) Das bezeugt z. B. Meiners.

eine Ehre darein setzen konnte, um die theologisch-kirchliche Seite der Kultur sich nicht zu kümmern, und ein Verständnis der letzteren auch ohne jene vermitteln zu können vermeinte, gehört glücklicherweise der Vergangenheit an. Das auch heute noch, wenigstens auf katholischer Seite, oft wiederholte absprechende Urteil über die kirchliche Aufklärung können wir nur daraus verstehen, daß die neue Richtung eine heftige Gegnerin hatte in der alten, von ihr bekämpften und zeitweilig fast ganz verdrängten. Von beiden Schulen hat keine an der andern etwas Gutes gelassen. Die Aufklärer sind mit der allerdings stark verknöcherten Spätscholastik und ihren Vertretern nicht glimpflich umgegangen. Als dann infolge der französischen Revolution, an der man seitens der Alten die Schuld ohne weiteres der Aufklärung zuschob — und die deutsche war doch gewiß daran unschuldig —, die alte Richtung wieder Oberwasser gewann, da zahlte sie ihrer Gegnerin mit Wucherzinsen heim. Freilich ließ Franz Ludwig, der selbst prüfte, im Gegensatz zu seinen geistig tief unter ihm stehenden Kollegen von Augsburg, von diesem Urteil sich nicht beirren. Aber diese Gerechtigkeit ward nur der Anlaß, daß auch er sein Teil mit den „Gottlosen" bekam und als ihr Gesinnungsgenosse verdächtigt wurde.

Nun wäre es ebenso parteiisch wie töricht, all die zahlreichen Fehler, alle überstürzten und verkehrten Maßregeln der Aufklärung in Schutz nehmen oder beschönigen zu wollen. Es darf aber daran erinnert werden, daß es bei einem Umschwunge, wie er sich damals vollzog und vollziehen mußte, niemals ohne Übertreibungen und Gewalttätigkeiten abgeht, und man darf nicht tun, als ob bloß die Aufklärung sich solcher schuldig gemacht hätte. Gewiß sind ferner manche Abgeschmacktheiten und Plattheiten z. B. in den Gesang- und Erbauungsbüchern der Zeit für uns ungenießbar. So wenn ein Missionslied 1785 den Gläubigen klagen läßt:

„Wie unzulänglich — ach, wie schwach
Sind in mir die Begriffe,
Die ich vom Glauben hab'."

oder:

„Ja, ja, o Vater, mein Verstand
Der muß berichtigt werden." [1])

---

[1]) Schwab S. 285.

Allein stehen die Proben, die Schwab aus dem jesuitischen „Gesangbüchlein“ des 17. Jahrhunderts beibringt — teils geschmackloses, dem Volk unverständliches Gemengsel von Deutsch und Latein, teils widerlich süßliche Reimereien, teils sinnlich realistische Schilderungen[1]) — an poetischem und religiösem Gehalt irgendwie über jenen Produkten der Aufklärungszeit? Gleichviel, so war es und ist es vielfach noch heute: am Alten war alles gut, am Neuen alles schlecht. Nicht nur das wirklich Verfehlte und Schlimme, auch das zweifellos Gute, das die Aufklärung schuf und weil sie es schuf, wurde getadelt. Und doch dürfte seine Güte schon dadurch erwiesen sein, daß die heutige, auf ihre Exemplarität so stolze Kirchlichkeit es beibehalten hat. Die Jesuiten und Exjesuiten sahen zu leicht jedes Abgehen von ihrer alten theologischen und philosophischen Methode, von ihren Frömmigkeitsübungen usw. als Verbrechen gegen die Religion an, indem sie Theologie mit Glauben, die Religion mit ihrer äußeren Betätigung tatsächlich gleichsetzten. Dabei hatten sie das Volk um so sicherer stets auf ihrer Seite, wenn sie die Religion in Gefahr erklärten, als der einfache Mann, geschweige die Frauen, zwischen Inhalt und Form natürlich nicht zu unterscheiden vermochte. So hat die Reduktion der Feiertage, die doch auf Genehmigung und Anordnung des Papstes hin hauptsächlich aus ökonomisch-sozialen, aber auch aus moralischen Gründen (in Würzburg von Adam Friedrich v. Seinsheim) durchgeführt wurde, eine große Unzufriedenheit verursacht, in manchen Diözesen sogar zu aktivem Widerstande geführt, dem gegenüber die Opposition gegen eine ähnliche Maßregel in unseren Tagen ein Kinderspiel war. Auch die Zusammenlegung der vorher sehr zahlreichen Kirchweihen auf einen Tag (1764), lediglich im Interesse der Sittlichkeit und Sparsamkeit vorgenommen, machte sehr böses Blut, nicht nur bei den Wirten, denen damit eine ergiebige Einnahmequelle versiegte, sondern auch bei ihren fleißigeren Gästen. Von ihnen wurden die Frommen beiderlei Geschlechts für die Agitation gegen solche Schmälerung der „Andacht“ gewonnen. Und was das Seltsamste ist: noch im Jahre 1865 rechnete ein Mainzer Seminarprofessor diese Verfügung, eine der segensreichsten, selbst von unserer eifrigsten Kirchlichkeit nicht

[1]) Schwab S. 55ff.

aufgehobenen Maßregeln der Aufklärungsära, zu den „traurigen Zeichen der Zeit"![1]) Nicht anders erging es später dem von Franz Ludwig aus ähnlichen Gründen erlassenen Verbot von Wallfahrten, bei denen man auswärts übernachtete. Der kluge Fürst ließ sich aber dadurch weder beirren noch aufregen. „Wir kennen die Macht der Vorurteile, zumal solcher, wozu die Macht der Dummheit einen Anstrich von der Religion entlehnen kann, zu gut", erklärte er am 28. Februar 1785.[2]) Es ist kein Zweifel, daß gerade im Interesse der Religion solche Maßregeln notwendig waren, und daß die Würzburger Bischöfe durch sie ihre Frömmigkeit betätigten; für den unbefangenen Beurteiler ist der entgegengesetzte Vorwurf direkt unverständlich.

Die schwerste Anklage, die gegen Franz Ludwig erhoben wurde, betrifft sein Verhalten gegenüber der Landeshochschule, speziell der theologischen Fakultät. „Der Bischof stellte die erklärten Lehrer des Unglaubens an, beschützte sie und rühmte sich derselben .... Er rief die Männer, von denen er wußte, daß sie falschen Samen führten, und ließ sie gewähren .... Franz Ludwig hat allerdings mancherlei für die Diözese getan und hat es gut gemeint; aber das Eine und Erste, das wirklich und am ersten Nötige, den Glauben zu schützen, das hat er nicht getan."[3]) So lauten die Vorwürfe. In ihrer Allgemeinheit sind sie geradezu eine Verleumdung, und es wäre, kennte man nicht die Macht der Vorurteile und gewisser „Autoritäten", geradezu unbegreiflich, wie man angesichts der von Schwab und anderen dargelegten Tatsachen, ohne auch nur den leisesten Versuch zu deren Widerlegung, solche Anklagen erheben kann. Einen Lehrer der Theologie, den Franz Ludwig für ungläubig hielt, hat er niemals angestellt. Nun hat man mit einem anderen Kraftwort sich geholfen und erklärt, er sei „geradezu stockblind" gewesen.[4]) Zweifellos wäre der angeblich stockblinde Mann von derselben Seite als sehr scharfsichtig gerühmt worden, wenn er die egoistischen Beweggründe der Verlästerer der neuen Richtung nicht durchschaut hätte. Tatsache ist, daß durch die An-

[1]) H. Brück, Die rationalistischen Bestrebungen im kath. Deutschland (Mainz 1865), S. 104.

[2]) Schwab S. 109. [3]) Braun II, S. 255.

[4]) J. B. Sägmüller, Wissenschaft u. Glaube in der kirchl. Aufklärung (Essen 1910), S. 62.

hänger des verknöcherten Scholastizismus mancher Mann der neuen Schule schon darum als ungläubig verleumdet wurde, weil er ihnen entgegen war. Der Bischof kannte diese Vögel am Gesange, und als eine neue — natürlich wiederum anonyme — Denunziation einlief, antwortete er am 26. September 1793, „daß man jetzt, da die Philosophen eines benachbarten Reiches nicht allein die Staatsverfassung, sondern auch das meiste der positiven Staatsreligion um- und weggeworfen haben, von diesem Mißbrauche der Philosophie und Aufklärung auf die Notwendigkeit schließe, Philosophie und Aufklärung gänzlich zu verbannen". Und er fährt fort: „So unrichtig dieser Schluß an sich selbst ist, da er von einem Extreme zum andern führt, soviel Blendendes hat er jetzt, da man sich einbildet, alles, was den Menschen lieb ist, werde unverrückt in seinem Geleise bleiben, wenn man den Geisteskräften der Menschen die Fesseln anlege, in welchen sie sich noch vor 20—30 Jahren befanden. Ich denke aber, die Widerlegung dieses Schlusses sei in den Umständen, in denen ich rede, eine vergebliche Sache. Unbemerkt kann ich aber nicht lassen, daß manche Leute hinter diesem Schluß eben nicht die reinsten Absichten verborgen halten. Indes sie gegen die Liberalität unserer Zeiten deklamieren, halten sie den älteren Zeiten, ihren Kenntnissen und Vorurteilen und manchmal ihren Leidenschaften eine Apologie und wähnen mit Einführung des alten Köhlerglaubens und der alten Furcht vor Inquisition nicht sowohl die Religion, als vielmehr sich selbst wieder mehr emporheben zu können. Gegen diese Leute und ihren Plan muß man aufmerksam sein und sich hüten, unter dem blendenden Namen eines Eiferers für die Religion als Werkzeug ihrer Leidenschaften und vorzüglich ihrer Herrschsucht gebraucht zu werden."[1]) Das war deutlich gesprochen und trug nicht dazu bei, den Bischof zum Liebling der Reaktionäre zu machen. Allein Franz Ludwig erfüllte nur seine Pflicht, wenn er seine Professoren gegen die Angriffe schleichender Denunzianten schützte; hätte er diesen ohne weiteres geglaubt, so wären seine herben Kritiker wohl seine Lobredner, er aber seinem Berufe untreu geworden. Er sah zuviel Menschliches, allzu Menschliches auch bei den Anklägern, darum machte auch „frömmelndes aber kurzsichtiges Aufmutzen von Religionsgefahr,

[1]) Schwab S. 275f

Revolution u. dgl."[1]) keinen Eindruck auf ihn. Daneben hat er aber mit aller Schärfe erklärt, er werde es nicht geschehen lassen, „daß entschiedene Religionswahrheiten angefochten, verunstaltet, durch dreiste und schiefe Auslegungen untergraben oder wegvernünftelt werden".[2]) Wenn er meinte, daß der eine oder andere seiner Professoren dies dennoch versuche, so hat er ihm — z. B. einem Oberthür, Berg u. a. — sehr ernstliche Vorstellungen gemacht; aber ungehört verurteilen konnte er sie bei der Verdächtigungssucht ihrer Gegner nicht. Allerdings stand Berg gewiß nicht mehr auf dem Boden des Katholizismus. Aber war er ein „erklärter Lehrer des Unglaubens"? Davon konnte um so weniger die Rede sein, als er nicht nur in seinen Vorlesungen zurückhaltend war, sondern auch die allgemeinen priesterlichen Funktionen vollzog und Messe las, ja sogar theophorische Prozessionen anführte. Franz Ludwig konnte also von diesem Unglauben nichts wissen, und wer ihn darum „stockblind" nennt, weil er nicht den Einblick in die geheimen Papiere des Gelehrten hatte, wie er uns seit Schwabs trefflicher Monographie gestattet ist, der mag alles haben, aber es fehlen ihm die elementarsten Voraussetzungen für einen Historiker.

Eine ebenso wohlfeile Weisheit ist es, wenn man sich über einen Zeitgenossen Kants erhaben fühlt, seine Intelligenz oder seine Gläubigkeit bezweifelt, weil er die Unvereinbarkeit der Philosophie des Protestanten mit dem katholischen Dogma nicht erkannte oder nicht anschlug. Aber lag nicht etwa ein geschichtliches Beispiel dafür vor, daß die Philosophie eines Heiden nach anfänglichem heftigen Sträuben als Stütze des kirchlichen Dogmas adoptiert und empfohlen worden war? Was beim Heiden möglich war, konnte doch bei einem im Christentum herangereiften Philosophen nicht als unmöglich gelten. Wie viele katholische Denker haben in der Tat im Systeme Kants das rettende Bollwerk für die Theologie ihrer Kirche zu finden geglaubt! Und umgekehrt: wenn Berg, wenn J. A. Weishaupt, der vielgeschmähte Stifter des Illuminatenordens, entschiedene Gegner Kants waren, sind sie darum etwa gute Katholiken gewesen? Es zeugt nur für die optimistische Gläubigkeit und den apologetischen Eifer unseres Bischofs, wenn er die Schriften des Königsberger Philosophen selbst studierte und den Benediktiner Matern Reuß

[1]) Schwab S. 280. [2]) Schwab a. a. O.

zu diesem sandte, um im persönlichen Verkehr sich weiter in dessen Verständnis einführen zu lassen und nachher dieses auch seinen Würzburger Hörern zu vermitteln.

Franz Ludwig war ein Mann von exemplarischer Frömmigkeit und geradezu mönchischer Strenge. Er konnte sich nicht entschließen, weder im Leben noch in der Lehre einen Abstrich geschehen zu lassen. Hart gegen sich selbst, ist er auch ein Feind aller Verweichlichung und Entsittlichung, namentlich bei der Jugend. Über die sittlichen Zustände unter der Würzburger Studentenschaft hatte er so ungünstige Berichte erhalten, daß er gleich nach seinem Regierungsantritt geistliche Übungen für die akademische Jugend anordnete.[1]) Einige Jahre später (1783) hielt er persönlich die Exerzitien für seine Seminaristen, die er überhaupt persönlich kennen zu lernen und für eine ideale Auffassung des Priestertums zu begeistern suchte.[2]) Welcher von seinen „kirchlichen" Vorgängern hat ihm das vorgemacht? Fremde wie Einheimische waren gerührt von der ungeheuchelten, tiefinnerlichen Frömmigkeit des Fürsten. Johannes v. Müller hat es „nur dem eifrigen Gebete des frommen Bischofs von Würzburg" zugeschrieben, daß 1792 Custine nicht weiter in Deutschland vorrückte.[3])

Mit dieser Frömmigkeit scheint manchen Franz Ludwigs Stellung zum römischen Stuhle nicht wohl vereinbar. Aber diese Meinung ist nur bei völliger Verkennung der damals herrschenden Anschauungen und bei unhistorischer Verwechslung derselben mit den heutigen — die in einer bestimmten Schule freilich immer bestanden — möglich und verständlich. Die Frömmigkeit nach der Auffassung vom Umfang der römischen Primatialrechte schätzen heißt einen Maßstab anlegen, der erst spät in der Kirche aufkam. Was würde bei Anwendung dieses Gradmessers für die Frömmigkeit eines hl. Cyprian folgen? Wenn übrigens der Bruder des Mainzer Erzbischofs allen die Nuntiaturstreitigkeiten und den Emser Kongreß behandelnden Schriften die Druckerlaubnis versagte, so hatte das mehr einen politischen Grund. „Wären Schriften für den Emser Kongreß und gegen die Nuntien erschienen, so hätte ich die Zudringlichkeit des römischen Hofes und der Nuntien nicht vermei-

[1]) Bernhard S. 141; Schwab S. 88. [2]) Schwab S. 101 ff.
[3]) Joh. v. Müller, Werke V, S. 416, bei Schwab S. 77.

den können", erklärte der Fürst; im andern Falle hätten ihm die Erzbischöfe Schwierigkeiten gemacht. „Ich blieb bei diesen Angelegenheiten ruhig, und meine Lande blieben es auch."[1]) Daß die Schrift „Bemerkungen über das Resultat des Emser Kongresses, mit deutscher Freimüthigkeit entworfen, Athen (Bamberg) 1787" von dem Bamberger Kanonisten Joh. Schott und nach Grundgedanken von Franz Ludwig geschrieben sei[2]), ist nicht sicher. Aber selbst wenn es sicher wäre, ließe es sich nicht gegen den geistlichen Fürsten ausnützen. Denn einerseits weiß man, und dieser selbst wußte es auch, daß bis ins hohe Mittelalter die Bischöfe eine ganz andere Selbständigkeit genossen hatten als seitdem; anderseits hatte man damals eine viel höhere Meinung von den Wirkungen Pseudoisidors, und endlich läßt sich auch nicht leugnen und wird immer mehr offenbar, daß die von den Nuntien geübte außerordentliche Jurisdiktion zu oftmaligen und ärgerlichen Störungen der ordentlichen, bischöflichen führte.

Auch das Urteil des Würzburger Bischofs über den römischen Index und seine verpflichtende Kraft mag nach den heute herrschenden Anschauungen nicht in den Begriff eines „kirchlichen" Prälaten passen. Ab initio, und sicher im 18. Jahrhundert, non fuit sic. Wenn Franz Ludwig sagt, das Verbot, protestantische Schriften zu lesen, passe wohl für italienische, aber nicht für unsere deutschen Zustände; nur ein Phantast oder Ignorant könne behaupten, daß unter Protestanten weniger ausgezeichnete Köpfe oder wissenschaftlich verdiente Männer sich befinden; wenn er die Überzeugung ausspricht, alle protestantischen Bücher lassen sich ohne Nachteil für die Wissenschaft nicht verbieten, es grenze beinahe an moralische Unmöglichkeit, sie aus dem Umlauf bringen zu wollen: so vertritt er damit einen Standpunkt, der in Deutschland von jeher von den erleuchtetsten und durchaus kirchentreuen Männern eingenommen wurde. Der Drang nach Erkenntnis und der Freiheitssinn, meint der welt- und seelenkundige Bischof weiter, könne durch scharfe Zwangsmittel oder Gewalt schlechterdings nicht zu-

[1]) Schwab S. 109.

[2]) „Nach der Versicherung eines entschiedenen Schülers von Möhler" berichtet dies Bernhard S. 185. Über Schott u. Franz Ludwigs Verhältnis zu ihm vgl. Schwab S. 282f. Diese Angabe würde zu jener stimmen.

rückgehalten werden, welcher vielmehr, „aufgehalten auf der einen Seite, auf der andern einen desto gefährlicheren Gang nimmt, sich in geheimen Gesellschaften dem Auge des Staates und der Kirche entzieht, und statt daß er durch kluge Leitung noch zum Guten gelenkt werden könnte, im geheimen gefährlich wird".[1]) So hören wir denn nicht nur, daß der Würzburger Moralist Ant. Jos. Roßhirt († 1795) es problematisch ließ, ob das kirchliche Gesetz de non legendis libris haereticorum in der Diözese Würzburg verpflichte oder nicht[2]); die Frage über Verbindlichkeit des Index wurde ganz allgemein verneint u. a. von dem Josefiner Pietro Tamburini, und der Augustiner Engelbert Klüpfel stimmt diesem ziemlich rückhaltlos zu.[3]) Über eine damit in Einklang stehende Praxis wird in vielen Diözesen zu jener Zeit berichtet, und gegen Sailer war bekanntlich ein Hauptklagepunkt die Empfehlung verbotener Bücher.[4]) Von eifrigen Lehrern und Vorständen wurde auch energisch gegen solchen Laxismus eingeschritten. Von der Universität Würzburg war — natürlich in jesuitischer Zeit — ein Student relegiert worden, weil man ihn bei der Lektüre von Geßners Idyllen ertappt hatte[5]), und dem frommen Regens Lumpert war es vorbehalten, in M. Claudius' Schriften „verliebte, schmutzige Stellen" zu entdecken.[6]) Um so mehr muß es überraschen, daß die Jesuiten und ihre Anhänger, welche so sorgsam über Beobachtung des Index und der Indexregeln durch andere wachten, für sich selbst dank ihrem Probabilismus ohne Schwierigkeit einen Ausweg fanden. Der dem Jesuitenorden sehr wohlwollende Wiener Fürsterzbischof und nachmalige Kardinal Migazzi klagt im Jahre 1761, die Jesuiten hätten die Histoire du peuple de Dieu ihres Ordensgenossen

---

[1]) Schwab S. 278.

[2]) Laut der anonymen Denunziation, welche Schwab S. 273 wiedergibt.

[3]) Bei der Besprechung der Praelectiones von Tamburini in der Nova bibliotheca Friburgensis VII, 3 (Ulm 1790), S. 69: Sunt huius congregationis (des Index) iudicia mere doctrinalia, velut alicuius facultatis theologicae, quin habeant vim legis. Das folge ebenso aus der Zusammensetzung wie aus dem keineswegs immer einwandfreien Verfahren dieser Kongregation.

[4]) R. Stölzle, J. M. Sailer, seine Maßregelung an der Akademie zu Dillingen (Kempten 1910), S. 55 ff.

[5]) [Ruland? od. Stamminger?] im Chilianeum N. F. II (Würzburg 1869), S. 71. [6]) Stölzle S. 57.

Berruyer, obwohl sie durch zwei Päpste in eigenen Schreiben aufs schärfste verboten war[1]), „neuerdings in Neapel zum Druck befördert und sogar hier in Wien jungen Leuten und verschiedenen anderen Personen . . . eingeraten".[2]) Ein ähnlicher Widerspruch zwischen Theorie und Praxis wurde in dem Verhalten zu der durch Rom verurteilten Predigt des Augsburger Jesuiten Franz Neumayr über den Probabilismus beobachtet.[3]) Wenn man einem Sailer und seiner Schule die Lektüre und Empfehlung deutscher Klassiker so verübeln konnte, daß sie als ein Grund zur Absetzung galt, welches Rechtsgefühl gehört dazu, um in demselben Tun einen Ruhmestitel der späteren Jesuitenschulen zu finden?[4]) Man sollte meinen, was dem einen recht ist und zum Ruhme angerechnet wird, sei dem andern billig. Ein kritisches Verhalten auch gegenüber römischen Anordnungen lag im Geiste der Zeit, die gegen eine Überspannung des Auktoritätsprinzips durch eine bestimmte Richtung auch eine Kritik päpstlicher Maßregeln für erlaubt und notwendig erklärte und den Satz betonte, der Papst sei um der Kirche willen da, nicht umgekehrt. Sie mißtraute nicht ohne Grund jenen, die ihren Vorteil darin fanden, die ferne päpstliche Macht möglichst zu erhöhen auf Kosten der nahen, unbequemen bischöflichen, von der sie sich gern emanzipierten. Die üblen Folgen der Exemtion von der bi-

---

[1]) Vgl. darüber jetzt J. Hilgers S. J., Die Bücherverbote in Papstbriefen (Freib. 1907), S. 62f.

[2]) R. Kink, Gesch. der Univ. Wien I, 1 (Wien 1854), S. 417, Note 558; Reusch, Index II, S. 804, 808—814; Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon II², S. 464ff.; Merkle, Die kirchl. Aufklärung (Berlin 1910), S. 52f., 192.

[3]) J. Friedrich, Beiträge zur Kirchengesch. des 18. Jahrh. (Abh. der Münch. Akademie 1876), S. 87f.

[4]) Diese Leistung gelingt dem Freiburger Ordinariats-Assessor und Offizialatsrat A. Rösch, Ein neuer Historiker der Aufklärung („Widerlegung" meines Vortrags: Die kath. Beurteilung des Aufklärungszeitalters, Berlin 1909), Essen [1909]), S. 129, mit Berufung auf N. Vogt, Rhein. Geschichten u. Sagen IV (Frankf. 1836), S. 209, wobei er aber statt von den „klügern Vätern der Gesellschaft Jesu", die nach Vogt die Unzulänglichkeit der Behandlung bloß der griech. u. lat. Literatur eingesehen hätten (im Unterschied von weniger klugen, die das nicht einsahen), seinen Gewährsmann einfach von den „klugen Vätern" reden läßt. Noch mehr hätte die Stelle a. a. O S. 210 seinen Zwecken gedient, wo berichtet wird, daß „die Schönheiten der Werke Gellerts (um deren Empfehlung willen Sailer u. a. behelligt worden war), Hagedorns u. Klopstocks in den Vorlesungen angerühmt" wurden.

schöflichen Jurisdiktion wurden allenthalben beklagt und waren u. a. auch die Veranlassung von Hontheims berühmtem Buche, dessen Verfasser als Bekämpfer des Supranaturalismus hinzustellen nur grobe Ignoranz oder gewissenlose Parteilichkeit fähig ist. Übrigens waren all diese Kundgebungen Rosen und Veilchen im Vergleich zu den häßlichen Pamphleten, die nach Aufhebung des Jesuitenordens von dessen Anhängern gegen Klemens XIV veröffentlicht wurden.

Eine starke Instanz gegen die Anerkennung Franz Ludwigs als kirchentreuer Bischof wäre nach heutigen Begriffen seine Zugehörigkeit zum Freimaurerorden. Sie wurde behauptet, aber nicht bewiesen. Übrigens wurden als Freimaurer nicht nur ein Joh. Mich. Sailer bezeichnet[1]), sondern auch die Exjesuiten Cornova, Joh. Mich. Denis, Jos. Eckhel, ja sogar der „berühmte" Beichtvater des Kurfürsten Karl Theodor von Bayern, P. Frank, und des Kurfürsten Erzieher P. Franz Seedorf. Bekannt ist, daß auch Pius IX mancherseits für den Freimaurerorden in Anspruch genommen wurde.[2]) Entweder muß man allen diesen Angaben mißtrauen, oder man muß, sollen sie als zutreffend gelten, aus ihnen den Schluß ziehen, daß damals die Zugehörigkeit zu jenem Orden nicht für unvereinbar mit den Pflichten eines gewissenhaften katholischen Geistlichen gegolten hat. Jedenfalls müßte auch hier dem Würzburger Fürstbischof billig sein, was den Exjesuiten recht war. Allein es widerspricht der ganzen Natur Franz Ludwigs, daß er je einem Geheimbund beitrat, und der Beweis wird sich schwerlich jemals führen lassen.

Die ungerechte Beurteilung, die ein so edler, hochverdienter Kirchenfürst immer noch seitens mancher Katholiken findet, erinnert an ein Wort von Franz Xaver Kraus, daß der moderne Katholizismus über wirklich große Männer abspreche, während man zweifelhaften Größen Schellen anhänge, auf daß die Welt ihres Ruhmes inne werde. Es schmerzt, ja es empört den unparteiischen Beobachter, wenn er sieht, wie Persönlichkeiten, die sich nicht ent-

[1]) Über den Vorwurf der Geheimbündelei u. Sailers Antwort s. Stölzle S. 48f.

[2]) Über alle diese Männer vgl. R. Taute, Die kath. Geistlichkeit u. die Freimaurerei (Berlin 1909) an verschiedenen Stellen (die Aufzählung alphabetisch), über Erthal und Seinsheim auch Zoepfl S. 30[3].

fernt mit einem Erthal vergleichen können, als Koryphäen verherrlicht werden, einer der bedeutendsten und selbstlosesten geistlichen Fürsten dagegen nach Kräften verkleinert wird. Man wirft ihm vor, er habe „die Entehrung der Vergangenheit durch Entgegenkommen in der Gegenwart . . . ersetzen zu können" geglaubt[1].) Allein ist es nicht die schlimmste „Entehrung der Vergangenheit", wenn man über einen edlen Mann abspricht, ohne sich die nötige Mühe gegeben zu haben, ihn kennen zu lernen? Dagegen ist es keine Entehrung, wenn man das Alte, von dessen Unhaltbarkeit und Wertlosigkeit man sich überzeugt hat, abzutun bestrebt ist, um für Besseres Platz zu schaffen. Alle unbefangenen Beurteiler sind darüber einig, daß Franz Ludwig ein hervorragend tüchtiger Herrscher war. Der Würzburger Dompfarrer Braun aber meint: „Tatsächlich war er nur ein ziemlich mittelmäßiges Talent, und man findet bei ihm kaum etwas Originelles und Packendes." Nach seinen Hirtenbriefen und sonstigen öffentlichen Ausschreiben dürfe man ihn nicht beurteilen, da er sowohl die Wahl des Gegenstandes wie die Bearbeitung andern Männern überlassen habe.[2]) Als Beweis wird ein einziges Beispiel angeführt, wo Onymus einen Hirtenbrief verfaßte. Und wenn Braun recht hat mit der Behauptung: „Dabei ist auffallend (sic!) das gleiche Thema in Bamberg mehr in positiv gläubiger, in Würzburg mehr in aufklärerisch rationalistischer Weise bearbeitet worden"[3]), so muß sogar in diesem Falle die Wahl des Gegenstandes vom Bischof selbst ausgegangen sein. Übrigens angenommen, Brauns Behauptung sei ebenso bewiesen, wie sie es nicht ist, so wäre es nur ein Zeichen von Bescheidenheit, wenn Franz Ludwig anderen, denen er eine bessere Befähigung zutraute, die Abfassung von solchen Stücken überließ, bei denen es wahrlich auf alles andere eher ankommt als auf schriftstellerische Originalität. Aber gerade die wichtigsten Kundgebungen des Fürsten entsprechen so durchaus seiner Eigenart, daß nur er selbst sie verfaßt haben kann. Wer in dem vielbewunderten Erlaß vom 26. September 1793 (s. S. 186) oder in den Akademischen Statuten von 1785 nichts „Originelles und

[1]) Braun II, S. 254. Man muß bei diesem Autor immer unterscheiden zwischen dem, was er sagt, und dem, was er sagen will. Der Sinn des in seiner vorliegenden Form unsinnigen Satzes dürfte klar sein. Weniger der des andern S. 256: „Im Großen klein, blieb er klein im Großen"!

[2]) Braun II, S. 255. [3]) Braun II, S. 256.

Packendes" findet, der muß sehr „originelle" Anschauungen über Originalität haben. Andere haben nicht nur in jenen Kundgebungen, sondern im ganzen Wesen und in der ganzen Regierung des Getadelten beide Eigenschaften in hervorragendem Maße gefunden. Ist es nicht eine wirklich „packende", herzerquickende, jeden jungen Mann zum Einsatz seiner ganzen Kraft ermunternde Verheißung, die der Fürst in den erwähnten Statuten gab und in seiner ganzen Regierungszeit erfüllte: „daß kein guter Kopf unbenutzt, kein Fleiß unbelohnt bleiben, und es keinen jemals gereuen soll, seine von Gott verliehenen Talente mit Anstrengung aller Kräfte gebildet und sich zu jeden Berufsgeschäften in seinem Vaterlande vorbereitet zu haben"?[1]) Ebenso zeugt es für Erthals Originalität und geistige Souveränität, daß er auch nach der französischen Revolution der Versuchung, die in Vorstellungen und Denunziationen an ihn herantrat, um ihn gegen alle Reformen einzunehmen, nicht unterlag, sondern zwischen Aufklärung und Aufklärung zu unterscheiden wußte, anders als Clemens Wenzeslaus in Trier und Augsburg, von dem Pacca behauptete, daß er mit seinen Ratgebern auch seine Grundsätze wechselte.[2]) Wer natürlich meint, ein geistlicher Fürst im ausgehenden 18. Jahrhundert hätte nach den alten Heften seiner Vorgänger aus dem 16. oder 17. Jahrhundert regieren können und sollen, wird mit einem Franz Ludwig von Erthal nicht zufrieden sein; aber die Geschichte wird über ein Urteil, das so wenig die Zeichen der Zeit kennt, zur Tagesordnung übergehen.

„Um zu wissen, ob etwas in der Religion zu frei sei, braucht man etwas mehr als gewöhnlichen Katechismus", sagte mit Recht ein Theologe des 18. Jahrhunderts.[3]) Für die Geschichte der Aufklärung hat man aber allzu oft auf der einen Seite die populären kirchlichen Anschauungen von heute zum Ausgangspunkt genommen, auf der anderen überhaupt nur theologische Zensuren nachgeredet. Und doch ist hier ebenso strenge theologische wie historische Schu-

[1]) F. X. v. Wegele, Gesch. der Univ. Wirzburg II (Würzb. 1882), S. 437f. Vgl. Schwab S. 95f.

[2]) Der italienische Wortlaut u. a. zitiert von O. Mejer, Zur Gesch. der röm.-deutschen Frage I (Rostock 1871), S. 69[2]; Deutsch in der Übersetzung der Histor. Denkwürdigkeiten (Augsb. 1832), S. 15. Hiegegen wendet sich neuestens O. Häcker im „Ellwanger Jahrbuch" 1912.

[3]) Fr. Berg bei Schwab S. 281.

lung unerläßlich für ein gerechtes Urteil. Gerade meine Glaubensgenossen würden dann an einer Epoche, in der Kirche und Staat des Würzburger Hochstifts die bewundernden Augen von ganz Deutschland auf sich zogen, mehr und mehr auch das viele Gute sehen; sie würden erkennen, wie zutreffend Schwab urteilte, wenn er von Franz Ludwig schrieb, er habe „durch den Adel seines Charakters wie durch die Weisheit seiner Regierung auf den der Auflösung nahen geistlichen Staat einen Glanz geworfen, der in Würzburg heute noch nicht verblichen" sei.[1]

---

[1]) Schwab S. 73. Es sei hervorgehoben, daß der Artikel Stammingers im Kirchenlexikon ²IV (1886), S. 862—864 von durchaus maßvollem und gerechtem Urteile und von ungleich tieferem historischen Blicke zeugt als die Karikatur Brauns.

DIE AUSBILDUNG DER WÜRTTEMBERGISCHEN EIGENART.

VON ADOLF RAPP.

Bei der deutschen Geschichte wird der Blick immer wieder auf die geschichtliche Eigenart der Landschaften gelenkt. Als die Nation zur politischen Einigung drängte und als endlich unser „Reich" zusammengeschmiedet wurde, äußerte sich alle Eigenart spürbar hart; in der geistigen Kultur hat sie sich schon viel früher ausgedrückt; feiner beobachtet worden ist sie aber auch hier erst nach und nach. Ihre Auseinandersetzung mit Kräften, die sie auflösen und abschleifen wollen, ist heute, wo alles immer bewußter wird, deutlicher als je; auch wo sie sich umbilden läßt, will sie sich doch wieder als etwas in sich Festes geltend machen; ihre Geschichte erscheint wie die Geschichte einer Persönlichkeit. Nun ist sicher, daß im 19. Jahrhundert und noch heute Württemberg mit einer besonders persönlichen — zu Hegels Zeiten hätte man gesagt: substantiellen — Eigenart vor uns steht. Diese in ihrem geschichtlichen Leben zu verfolgen, ist überaus reizvoll; die Bedingungen zu erkennen, unter denen sie so werden konnte, ist eine Aufgabe, die den nicht mehr losläßt, der hier einmal angefangen hat zu beobachten. Württemberger haben sich ihr selbst viel gewidmet, und eigentlich sind die Hauptsachen bereits von Gustav Rümelin[1]) und Julius Klaiber[2]) aufgezeigt worden. Wilhelm Lang[3]), Hermann Fischer[4]) und andere haben weiteres dazu gegeben, und wiewohl wir immer wieder zu den Grenzen der Erkenntnis von Ursache und Wirkung geführt werden, wird es sich doch lohnen, den Gegenstand erneut und einmal in zusammenfassender Betrachtung vorzunehmen.[5])

[1]) S. besonders: Reden und Aufsätze N. F. S. 442ff. (Das alte gute Recht) u. 3. Folge S. 375ff. (Der württembergische Volkscharakter).

[2]) Hölderlin, Hegel und Schelling in ihren schwäbischen Jugendjahren, 1877.

[3]) S. die 7 Hefte Von und aus Schwaben.

[4]) Beiträge zur Literaturgeschichte Schwabens, I 1891, II 1899. Zuletzt: Die schwäbische Literatur im 18. u. 19. Jahrh., 1911.

[5]) Sehr berührt sich mit diesem Versuch die wertvolle Schrift von Karl Weller, Württemberg in der deutschen Geschichte, 1900.

Man möchte zugleich die Beobachtung anderer Landschaften in gleichem Sinne anregen; denn unsere geschichtliche Literatur bietet hierin zu wenig. Kursachsen etwa oder Ostpreußen, haben sie auch keinen so eigentümlich geschlossenen geschichtlichen Charakter wie Württemberg, so viel Eigenart haben sie wahrhaftig entwickelt, daß die geschichtliche Betrachtung sich darauf sammeln kann.

Wir begreifen unter der Eigenart, von der wir reden, zunächst alles bedeutsam Besondere in den Einrichtungen des Landes, und Bedeutung sprechen wir ihm zu, wenn es seinerseits auf die Entwicklung des Gemeinwesens, seine Beziehungen nach außen, und auf die Geistesrichtung der Landeskinder merkwürdig eingewirkt hat. Eben dies Letzte und Feinste aber, die Eigenart im Geistigen, ist bei Württemberg von besonderem Interesse; sie wird dadurch allgemein bedeutsam, daß Württemberger dem deutschen Geistesleben in neueren Zeiten viel zugeführt haben. Es wird gut sein, wenn wir versuchen, diese geistige Eigenart sogleich in festen und unbezweifelbaren Zügen zu umschreiben. Solche Züge sind seit dem 18. Jahrhundert von Landesfremden[1]) beobachtet, im 19. Jahrhundert von feinen Kennern geschildert worden, als welche vor allem Friedrich Vischer[2]) und Gustav Rümelin gelten dürfen.

Die eigentümlichen Einrichtungen des Landes, die es von alten Zeiten in die neuen herein bewahrte, bedeuteten, so schien es, den Württembergern in einem auffallenden Maße etwas ihnen persönlich, und als Vorzug, Zugehöriges. Gegen Fremdes zeigten sie sich oft mißtrauisch; es wurde ihnen unbehaglich, wenn man ihnen etwas anpreisen oder aufreden wollte; sie wurden verstimmt, wenn man das ihre nicht anerkannte. Überhaupt trugen sie ihr Land augenfälliger mit sich und in sich als andere. Während die Gebildeten anderer Länder das Schriftdeutsch redeten, sprachen sie ihre Mundart, naiv und breit, oder versuchten sich mit Ungeschick und wenig Behagen in der neuhochdeutschen Kunstsprache, ähnlich wie die Schweizer. So verhielten sie sich in allem, wo sie sich nicht unbefangen in den heimischen Sitten und in ihrer Natürlichkeit be-

[1]) Siehe Rümelin, Altwürttemberg im Spiegel fremder Beobachtung, Württ. Jahrbücher 1864; dazu Reden und Aufsätze N. F. S. 406.

[2]) Kritische Gänge I; Altes und Neues III (Mein Lebensgang); Auch Einer (Volksausgabe in 1 Band S. 420—424).

wegen konnten. Sie gingen erst dann aus sich heraus, wenn sie sich wie zu Hause fühlten; dann kam eine überraschende Wärme zutage, das innere Wesen konnte in einer körnigen Ganzheit herauskommen; oft gab einer mehr von sich preis, als klug war. Wo sie sich aber beobachtet fühlten, wo etwas von ihnen erwartet wurde, da konnten sie sich stumm in sich verschließen.

Hiebei kommen wir auf etwas besonders Wichtiges: die Abneigung gegen allen Drill und glatten Schliff, gegen Abrichtung, gegen künstlich Gemachtes, zur Schau Gestelltes, die Abneigung dagegen, sich von außen her bestimmen und in eine Fasson bringen zu lassen, im geistigen Leben die Abneigung gegen alles, was nach „Geisthetzerei“ und „Betrieb“ aussieht, und mit dieser Abneigung einen sehr wachsamen Argwohn. Geistiges soll von innen wachsen, ungestört, mit möglichst wenig Absichtlichkeit, warm zum Ausreifen gehegt.

Mit einem Entsetzen, das begreiflich und berechtigt war, sahen Norddeutsche auf das ungepflegte Sich-Gehenlassen und besonders auf die Sitte gebildeter Württemberger, sich täglich in einer Wirtsstube zusammenzufinden, wo sie sich so vollständig wie möglich gehen lassen konnten; aber in der Stimmung, die hier in dumpfe Stube bei Trunk und Tabaksqualm frei wurde, trieb die Phantasi köstliche Blüten. Während nun manche ihre Gaben — man möchte sagen: in der Wirtshausmanier — sorglos verpufften, sammelten sich andere dazu, ganze Welten aus dem Innern aufzubauen, und dabei zeigte sich wiederum einer der wichtigsten Züge: die Fähigkeit, sich in eine Idee abseits von der Welt ganz zu versenken. Dabei fand die „Naturbehaglichkeit“, die diesem Volke eigen ist, ihren Meister in einer ordnungsvollen, aufs Systematische gerichteten Strenge.

In einem begrenzten und anspruchslosen, aber meistens behaglichen Dasein, das übrigens von der bekannten Reiselust eifrig überschritten wurde, kehrte sich der Sinn nach innen, weitete sich von innen her der Blick über das Kleinlich-Spießbürgerliche hinaus. Württemberg ist ein Land der Sonderlinge und der religiösen Gemeinschaften und Sekten. Der Reichtum an eigentümlichen Persönlichkeiten, die zusammen das allerbunteste Bild geben, ist gerade innerhalb der gemeinsamen, anderen so sehr in die Augen fal-

lenden Landesart merkwürdig. Dabei haben sich die Verschiedenheiten keineswegs so wie anderswo zu größeren schroff gegnerischen Gruppen zusammenballen können. Das Netz der gemütlichen Beziehungen war namentlich früher zu dicht, und dann mag sich der einzelne auch nicht so ganz in einen großen Zusammenhang zwingen lassen. Unter den geistig Regeren gilt, daß jeder etwas für sich sein müsse. Auch das gehört hierher, was Uhland in das Wort faßt: „Ich schwör' auf keinen einzel'n Mann, denn Einer bin auch ich." Man ist geneigt, an hervorragenden Einzelnen die gewöhnlichen kleinen Menschlichkeiten zu sehen, die sich zeigen, wenn man nahe aufeinander sitzt.

Weiter ist bemerkt worden, daß die Entwicklung des einzelnen in diesem Lande sich eher langsam als schnell vollziehe, wie denn alles mehr bedächtig und breitspurig vor sich gehe, daß es also mit dem „Schwabenalter" ernstlich seine Richtigkeit habe. Man darf aber nicht bloß sagen: die Entwicklung gehe langsam voran, etwa weil sie in einem mehr ruhigen Dasein sich Zeit lassen könne, oder weil, wie Vischer 1838 gemeint hat, die Familie die Ihrigen länger als sonstwo in ihrem Kreise halte. Denn eine Hauptsache ist offenbar, daß die Entwicklung gern Seitenwege, Umwege geht. Rümelin trifft wohl den Kern der Sache, wenn er über das „Schwabenalter" sagt: „Es läßt sich wohl begreifen, wie da, wo nicht ganz das normale Maß von Nachahmungstrieb und Abrichtungsfähigkeit herrscht, begabtere Köpfe und edlere Gemüter zu einer freieren und tieferen Entwicklung ihres Talents und Charakters gelangen können, der Beschränktere aber, wenn er ebenfalls nur seinem Genius folgen zu sollen glaubt, sich ungünstiger darstellen wird, als wenn er das fertige Gepräge eines mittleren Typus angenommen hätte."

Diesen Zügen gesellt sich endlich, wieder mit besonderen Ursachen, jene vielberufene Weltfremdheit zu, das „unresolute" Wesen, das Vischer namentlich geschildert hat, jenes Wesen, das sich mehr in die Dinge vertieft, als daß es sie ergriffe und verwendete, dem das Befehlen schwer wird, dem Geistesgegenwart weniger, der esprit d'escalier um so mehr eigen ist, das in der Vertiefung aber auch Wundersames fertig bringt.

Schließen können wir diesen Überblick noch mit der oft gemachten Wahrnehmung, daß das Land Württemberg selbst in die

Bewegungen der anderen spät und schwer einzutreten pflege, in dem einmal Ergriffenen aber sich auffallend fruchtbar zeigen könne.

Gewöhnlich nannte und nennt man das Wesen, das wir hier als württembergisch bezeichnen, schwäbisch. Demgegenüber ist zu sagen, daß es als Ganzes genommen dem protestantischen Altwürttemberg angehört. Aber auch hier muß ein Unterschied gemacht werden, nicht nur nach Personen, sondern auch nach Stand und Bildung. Es handelt sich recht eigentlich um die Gesellschaft, die durch die Klosterschulen und das Stift gegangen ist, und um die Männer aus den gebildeten Ständen des Landes. Wie sehr beides zusammenhängt, wird noch besprochen werden. Über diese Kreise hinaus ist noch viel von dem Angedeuteten zu finden, aber unter Bauern, Weingärtnern, Handwerkern, Kaufleuten ist natürlich manches ganz anders, vollends wenn sie nicht etwa Pietisten sind. Doch auch in dem Kreise, der durch jene Züge seine Zusammengehörigkeit zeigt, ist die persönliche Eigenart, oft gerade im Kampfe gegen die Schranken des Heimatwesens, so kräftig, daß in manchen Persönlichkeiten das Württembergische sich von sich selbst befreit zu haben scheint. Wir nennen nur, ohne dabei zu verweilen, zwei der bedeutendsten Altwürttemberger, Schelling und — noch bemerkenswerter — Rümelin; beide sind durch Klosterschulen und Stift gegangen wie andere; auch gehört Schelling recht dem Kern der regierenden Gesellschaft an. Es wäre ebenso reizvoll wie heikel, eine Reihe eigenartiger Persönlichkeiten, beginnend mit Schiller, dann Hölderlin, Hegel, Uhland, Justinus Kerner und Mörike, Strauß und Vischer — wir erwähnen mit Absicht nur wenige allgemein bekannte Namen außer den schon Genannten — danach zu betrachten, wieviel von der Heimat sie an sich tragen, wie die Eigenart des württembergischen Wesens auch in ihnen wiedererscheint. Wir kommen darauf noch zurück.

Daß seit dem 18. Jahrhundert von schwäbischer Art gesprochen wird, wo württembergische gemeint ist, hat verschiedene Gründe. Das 18. Jahrhundert liebte im spielerischen Schwung seiner Sprache die alten Stammesnamen, Sachsen für Norddeutschland, Franken, Schwaben. Die Kreisverfassung des Reiches hielt sie lebendig und gab ihnen im Sprachgebrauch wieder besondere Grenzen.[1]) Die

[1]) S. Hermann Fischer, Geographie der Schwäbischen Mundart S. 5.

Württemberger selbst nannten sich gern Schwaben; mit dem Namen wurden große Erinnerungen aus früherer Zeit geweckt, an das alte Herzogtum und vor allem die Stauferzeit, in der Schwaben an der Spitze des Reiches stand. Schwabens Größe schien noch einigermaßen in dem Territorium fortzuleben, dessen Herzog der Oberste im Schwäbischen Kreis war, in diesem einzigen stattlichen Territorium dieses zersplittertsten aller Kreise; den Vorstritt der Schwaben im alten Reichsheere dachte man sich darin fortgesetzt, daß die Herzöge von Württemberg die Reichssturmfahne zu Lehen trugen. Dazu kam, daß, wenn man von Schwaben sprach, man die protestantischen Reichsstädte Schwabens und z. B. die Heimat Christoph Martin Wielands einbegreifen konnte, Städte, die zum Teil mitten im wirtembergischen Territorium lagen und mit diesem mannigfach verbunden waren. Endlich im 19. Jahrhundert kam dazu das Streben über die willkürlichen, von den Dynastien geschaffenen Grenzen hinaus zu einer mehr naturhaften Gestaltung; das machte den Stammesnamen noch beliebter. Besonders die Demokraten sprachen gerne von Stämmen. Als in der Napoleonszeit auch Oberschwaben links der Iller zu Württemberg kam, war Schwaben überwiegend in dem neuen „Königreich“ enthalten; aber Württemberger war man durch die Dynastie, als Schwabe war man etwas Selbständigeres; ein Stück altdeutscher Volksfreiheit klang in dem Worte vor, und etwas von Romantik. Für das Gedicht und für die Festrede war Schwaben besser als Württemberg zu gebrauchen. Und auch das darf man nicht vergessen, daß der „Schwabe“ bequemer auszusprechen ist als der „Württemberger“.

Der Württemberger hatte aber doch ein Recht dazu, seine Art auch als schwäbisch in Anspruch zu nehmen. Wenn wir im folgenden den Versuch machen, in der Geschichte des Württemberger Landes die Bedingungen aufzuzeigen, welche den württembergischen Charakter haben auswachsen lassen, so wird es dabei doch deutlich werden, wie eine kräftige Anlage zu dem, was ward, in der Volksnatur da sein mußte. Man kann nicht sagen, die Einrichtungen im Territorium Wirtemberg seien der Menschenart, die sich in ihm ausbildete, geradeaus förderlich gewesen; sie hat auch Widerstand dagegen nötig gehabt.

Kann man nun etwa in den Schwaben vor der Zeit, da sich ein württembergisches Gemeinwesen von besonderem Charakter bildete, also vor der Mitte des 16. Jahrhunderts, Hauptzüge der württembergischen Art erkennen? Ob die überaus schwierige Beobachtung, die hier angestellt werden müßte, zu einem Ergebnis käme, ist zweifelhaft. Vorläufig sehen wir kaum etwas Greifbares. Die Blüte der oberdeutschen Mystik im 14. Jahrhundert ist gerade nicht auf niederschwäbischem Boden — was uns besonders wertvoll wäre —, sondern hauptsächlich auf dem heute so genannten alemannischen erwachsen. Eher könnte man in der religiösen, geistigen, sozialen Bewegung der Reformationszeit Niederschwaben in der Art, die es später bei der Ausbildung des Pietismus zeigte, schon sehr vorgeschritten finden und etwa darauf hinweisen, daß Schwenkfeld hier so fruchtbaren Boden fand. Aber läßt sich im Vergleich mit anderen Landschaften etwas Besonderes herausbringen?

Sodann gibt es eine Menge Scherze über die Schwaben, die seit dem 16. Jahrhundert reichlich in die Literatur gelangt sind; Albrecht Keller hat sie gesammelt.[1]) Aber aus diesen Schildbürgergeschichten, was es meistens eben sind, Späßen über Kleinstädter und Bauern, lassen sich kaum schwäbische Charakterzüge erschließen. Keller deutet einmal an, daß die Sprechweise des Schwaben dazu einlade, ihn im Bilde solcher Scherze zu sehen: breitspurig, tappig wie ein erstauntes Kind ins Leben greifend, ein Mensch, der Entdeckungen zu machen scheint, wo andere sich schon vertraut bewegen. Wir leugnen nicht, daß etwas Richtiges daran sei. Der Germanist Max Wilhelm Götzinger, der selbst aus dem Meißnischen stammte, meint[2]): „Der Schwabe spricht, als verwundere er sich immerwährend, und dehnt daher alle Silben zu einer außerordentlichen Länge." Hotho berichtet über Hegels Vortrag, die Worte seien „in schwäbisch breitem Dialekt" so herausgekommen, „als sei jedes das wichtigste". Hegel war übrigens gerade ein rechter Altwürttemberger.

Nun kann man sagen: auch was wir vorher als württembergisch bezeichnet haben, seien — so in abstrakten Begriffen angesehen — Züge, die der Deutsche einer älteren Zeit überhaupt mehr oder we-

[1]) Die Schwaben in der Geschichte des Volkshumors, 1907.
[2]) Die deutsche Sprache I (1836), S. 53.

niger an sich gehabt habe. Wir dürfen dieses „Deutsche" wohl noch weiter, zugleich aber auch bestimmter fassen: eine Hauptsache an dieser Württemberger Art, der Zug dahin, aus dem persönlichen Wesen möglichst das Dasein zu gestalten, die Religion und alles Geistig-Sittliche erst durch das innerste Persönliche hindurchgehen und so nach außen wirken zu lassen, einem selbsterkorenen Ziel zu folgen, sich nach seiner „Überzeugung" zu richten mit Eigensinn bis zu Wunderlichkeiten — das ist etwas, das nach aller Erfahrung und Beobachtung die Germanen auszeichnet, und der Vergleich mit den Niedersachsen und Engländern drängt sich sofort auf. In England ist dieser Charakter durch das Puritanertum, in Deutschland durch die Reformation und die Abkehr von der großen Welt in die kleine begrenzte des bürgerlichen Daseins besonders gepflegt worden. Dazu kam in Deutschland überhaupt das Festwerden der Lebensformen und öffentlichen Einrichtungen, das Beharren in Schranken gerade im 17. und 18. Jahrhundert, in welcher Zeit der Württemberger zu seiner Eigenart ausreifte; Zähigkeit und Bedächtigkeit der Handlungsweise, Eigensinn, Absonderlichkeit konnten da festwachsen, in anderen Landschaften ähnlich wie in Württemberg.

Nun meint allerdings Christoph Friedrich Karl Kölle, der württembergische Diplomat, der „Adjunkt des Rheinländischen Hausfreundes", 1836[1]), wenn nach Lavaters Wort die Menge kleiner und kleinlicher Züge das Bezeichnende eines deutschen Gesichts sei, so haben die Schwaben die deutschesten Gesichter, und auch in ihrem Charakter seien sie die deutschesten Deutschen: sie geben die Eigenschaften des Gesamtvolkes potenziert wieder. So meint bald darauf auch Arndt in seinem „Versuch in vergleichender Völkergeschichte"[2]): als der „dumme Schwab" scheine der Schwabe gerade „ein deutschester Deutscher"; er scheine damit die Urtugend, die der Welsche am Deutschen bespöttele, „in ganzer früherer Fülle darzustellen". In Schwaben, fährt er fort, war einst das echte deutsche Reich; jetzt wird es dort im Miniaturbild, in Kupfer- und Hellerwert dargestellt. Und so sagt endlich Rümelin[3]): hier in dem „gesegneten, reich gegliederten und abgeschlossenen Winkel"

---

1) Württ. Jahrbücher 1836 II, S. 202.
2) 2. Aufl. 1844, S. 383. 3) Reden u. Aufsätze III, S. 393.

war „das deutsche Wesen gleichsam sich selbst überlassen" und durfte „seinen Reichtum wie seine Mängel und Einseitigkeiten in freiem Spiele entfalten". Dies führt auf eine Hauptbedingung für das Heranwachsen jenes Charakters: die Abgeschlossenheit wiederum Württembergs seit der Reformation.

Das wäre also der Boden, auf dem wir uns bewegen: das Territorium der wirtembergischen Herzöge des 16. Jahrhunderts, das Neckartal von Tübingen über Nürtingen nach Cannstatt-Stuttgart und weiter nach Marbach bis Lauffen, das Remstal, die Alb vom Hohenstaufen und dem nahen Lorch mit den Staufergräbern über Göppingen und Kirchheim zum Neuffen und nach Urach, Münsingen, Blaubeuren, das Nagoldtal mit Calw, überhaupt ein Teil des Schwarzwaldes, von der Triberger bis in die Pforzheimer Gegend mit Freudenstadt und dem Wildbad, meistens niederschwäbisches Land, nördlich auch fränkisches, mit Maulbronn, mit Weinsberg.

Als der Herzog Ulrich 1534 sein Land aus der Gewalt Österreichs zurückgewann, wurde das ius reformandi für ihn durchgesetzt; er war aber an das Augsburger Bekenntnis gebunden, und im ganzen war es der Geist der sächsischen Reformation, in dem die württembergische sich in den folgenden Jahrzehnten hielt. Die Reinheit der Lehre im Sinne des Augsburger Bekenntnisses, wie sie dann in der Confessio Wirtembergica und in der Konkordienformel von 1577 gefaßt wurde, galt fortan als die Rechtsgrundlage für Württembergs konfessionelle Selbständigkeit. Solange von Österreich her eine Gefahr kommen konnte, und wieder als das Land von katholischen Herzögen regiert wurde, mochte man dies besonders ernst nehmen. Noch am Ende des 18. Jahrhunderts hat eine Kirchenbehörde, die vom Geist der Aufklärung erfaßt war, gemeint, aufs peinlichste das Bekenntnis festhalten zu müssen.[1]) Die Confessio Wirtembergica war zusammen mit der großen Kirchenordnung von 1559 zum Staatsgrundgesetz, wie wir sagen, erhoben; die Landstände besaßen die ausdrückliche Zusicherung, daß sie nicht verpflichtet seien, sich einmal etwas anderes aufzwingen zu lassen, und im 18. Jahrhundert hatten noch die württembergischen Beamten die Konkordienformel zu unterschreiben. Bedroht war die Konfession zugleich mit der Selbständigkeit des Landes, wenn es Österreich gelang, Würt-

[1]) Chr. Kolb, Die Aufklärung in der württ. Kirche, 1908.

temberg an sich zu ziehen, was im 16. und 17. Jahrhundert mehrfach und mit vorübergehendem Erfolg versucht wurde. Württemberg war auch das einzige größere Territorium des Südwestens, das zur Augsburger Konfession hielt. Seiner Südgrenze entlang zogen sich, auch vom vorderösterreichischen Gebiet abgesehen, lauter katholische Gebiete, über die Österreich verfügen konnte; im Osten lag Bayern, im Nordosten allerdings neben katholischem auch viel protestantisches Land, im Norden und Westen neben dem im ganzen Charakter verwandten, von Württemberg beeinflußten Baden-Durlach wieder katholisches Gebiet und die calvinische Kurpfalz. Ansbach und einige Reichsstädte waren in weitem Umkreis die einzigen stärkeren Freunde. Mit der Pfalz entzweite sich Württemberg der Konfession wegen; die Calvinisten wurden von den württembergischen Theologen noch heftiger als die Papisten verdammt. Von einem innerlichen Widerwillen etwa gegen den calvinischen Geist wird man schwerlich etwas nachweisen können; hervor tritt nur der Abscheu vor Irrlehren, die dem eigenen Bekenntnis widersprechen, zusammen mit dem Unwillen gegenüber einem tatkräftig vordringenden, als verwandt auch bei Lutherischen eindringenden Bekenntnis. Im übrigen ist bekanntlich auch die Theologie etwas Territoriales geworden, und zwar zeichnete sich die württembergische durch den Satz von der Allgegenwart Christi im Sakrament aus, der eine Konsequenz der evangelischen Lehre sein sollte; Württemberg kam damit in eine ungeschickte Vereinzelung.

Nun ist die Hauptsache die, daß das Territorium so zähe in dem Bildungszuschnitt erhalten wurde, der ihm im 16. Jahrhundert, nämlich endgültig unter Herzog Ulrichs Nachfolger Christoph nach 1550, gegeben wurde. Davon haben wir vor allem zu sprechen.

In Württemberg erhielt der Stand, dem die Reformation ihre höchste Aufmerksamkeit zuwendete, eine Stellung wie nirgends sonst in lutherischen Staaten. In den Klosterschulen und im Tübinger Stift bildete der Staat, der für andere Berufe nichts Ernstliches fertig brachte, die Lateinisch schreibenden und sprechenden Theologen aus, die dann als Geistliche vom Helfer bis zum Generalsuperintendenten, als Klosterpräzeptoren, zum Teil schon als Lehrer an den vielen niederen Lateinschulen, als Universitätsprofessoren mindestens in der theologischen und philosophischen Fakul-

tät, als Konsistorialräte, als erster Landstand wirkten. Da über die vielen geistlichen Stellen des Landes hinaus noch ein Überschuß von Theologen ausgebildet wurde, gingen viele ins „Ausland“ und in andere Berufe; noch die neueren Zeiten sahen „Stiftler“ in Berufen, die anderswo andere Vorbildung voraussetzten; aus einem Stiftler, sagte man, könne alles werden.

Wichtig ist der Einfluß dieses Standes im Landtag geworden. Landsässigen Adel, und demgemäß eine Ritterkurie, gab es nicht mehr, seit im Laufe des 16. Jahrhunderts der Adel sich reichsunmittelbar gemacht hatte; die Fürsten mußten, als sie Wert darauf legten, Adelige am Hofe zu haben, auswärtigen Adel heranziehen, neben dem dann die einheimische Gesellschaft ihr Recht wie ihre Sitte wahrte. Der rein bürgerliche Landtag bestand aus den 14 Prälaten alter Klöster, jetzt Superintendenten und Vorstehern der Klosterschulen, und den Abgeordneten von zuletzt etwa 70 „Städten und Ämtern“ und besonderen Ortschaften, die von den Gemeindebehörden gewählt wurden, im allgemeinen Stadtbürgermeister, zu einem kleinen Teil Juristen, zu einem Teil einfache Bürgersleute, großenteils ungelehrte Schreiber, wie denn bis ins 19. Jahrhundert viele Geschäfte, die anderswo von studierten Juristen und Kameralisten besorgt wurden, Leuten anvertraut waren, die ihre Bildung nach der Volksschule in einer Schreibstube empfangen hatten. In diesem Landtag nun und in dem mächtigen Kleinen Ausschuß hatten die Prälaten die erste Stimme, was allein schon wichtig war, und durch die Stellung ihres Standes und ihre Bildung einen starken Einfluß; zusammen mit den Landschaftskonsulenten und einigen Bürgermeistern waren sie die wichtigsten Personen. Eine bedeutende Stellung gewannen auch, namentlich seit Herzog Ludwig in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, die Hofprediger; sie haben oft Beispiele stolzer Festigkeit gegenüber dem Fürsten gegeben. In der auswärtigen Politik haben die Theologen immer wieder ein gewichtiges Wort mitgesprochen. Weltliche und geistliche Räte, Hofprediger, Professoren an der Universität, bei der die Sorge für die reine Religion das wichtigste war und die Theologen die wichtigsten Personen, dann die geistlichen und weltlichen Spitzen der Landschaft, das hielt alles im ganzen die gleiche Richtung ein. Die rechtsgelehrten Räte der Herrschaft und Landschaft und die

Juristen an der Universität und am Hofgericht bildeten kein Gegengewicht gegen die Theologen; sie waren mit diesen ja auch verbrüdert und verschwägert. Diese württembergische Gesellschaft wehrte sich z. B. mit Erfolg, als der Herzog-Administrator Friedrich Karl nach der Aufhebung des Edikts von Nantes Hugenotten ins Land einlassen wollte; denn man dürfe doch nicht Altar gegen Altar bauen. Die armen Waldenser dagegen, die nahm man auf.

Die Landeskirche, der württembergische Staat als geistliche Anstalt, hatte die Neigung, unter ihrer obersten Behörde und ihrem „Propst", der mit dem weltlichen Landhofmeister die Spitze der Beamtenschaft bildete, und mit ihrer Kasse, dem gemeinen Kirchenkasten, sich möglichst selbständig zu machen. Einer der Kirchenmänner des 16. Jahrhunderts wendet den Dualismus der landständischen Verfassung auf die Kirche an, indem er sagt, im Konsistorium sitzen etliche Räte von wegen des Herzogs und fünf Theologen „im Namen der gemeinen Kirche". Stolz klingt es auch, wenn Melanchthon seit seinem Aufenthalt in Stuttgart den „Propst" Brenz gubernans ecclesiam Dei in ditione ducis Wirtembergensis nennt.[1]) Als vollends Württemberg katholische Herzöge bekam, regierte sich die Kirche mit einer unerhörten Selbständigkeit. Wenn gleichwohl in Württemberg eher weniger als anderswo über pfäffische Herrschsucht zu klagen war, so wird dies von Julius Klaiber mit Recht als eine Merkwürdigkeit angeführt. Er bringt es in Zusammenhang damit, daß die theologische Bildung hier besonders tief begründet war und daß vom Stift mehrmals freiere Strömungen, auch gegenüber der Fakultät, ausgingen. War es so — in neueren Zeiten ist dies unbestreitbar —, so liegt das zuletzt an der Menschenart, und man kann beifügen, daß diese in Württemberg zum Herrschen, Gewaltüben eher weniger als anderswo Anlage hat. Dagegen wird man verstehen, wenn die so wohl versorgte und angesehene Theologengesellschaft aus der Verfassung und dem Bildungskreise des 16. Jahrhunderts ebensowenig wie aus der Confessio Wirtembergica heraustreten wollte. Sie wurde eine Macht des Beharrens. Dem Herzog Karl sagte ein Prälat, einer der „Altgebräuchler" und „Kurzgesichter", mit denen Johann Jakob Moser kämpfte,

[1]) S. die Brenzbiographie von Julius Hartmann u. Karl Jäger, II, S. 279.

nach eigenem Bekenntnis und in kräftigem Schwäbisch: Ihro Durchlaucht, nur nichts Neues!

Seit dem Ende des 16. Jahrhunderts zeigt sich sonst in Deutschland das Streben nach einem neuen Inhalt der Bildung; man will wie Italien und zuletzt besonders Frankreich eine vornehme und gefeilte nationale Dichtung und Sprache, man wendet sich stark der Mathematik und den Naturwissenschaften zu, lernt moderne Sprachen, sucht überhaupt den Gesichtskreis zu erweitern, auch die Sitte zu verfeinern; das weltmännische Kavalierwesen kommt auf. Die Träger dieser Bewegung sind im hohen und niederen Adel, aber auch unter dem bürgerlichen Stande der humanistisch Gebildeten; besonders die calvinischen Höfe mit ihren Beziehungen zu Frankreich pflegen das Neue. Wie verhielt sich Württemberg? Zunächst fällt auf, daß der Fürst, der dem Neuen zugetan war, im schärfsten Gegensatz zu der württembergischen Gesellschaft stand. Von Mömpelgard, wo er die Regierung geführt hatte, kam er, Friedrich, 1593 als Herzog ins Land, mit einer französischen Leibwache, die sofort großen Anstoß erregte, und mit dem Willen, hier manches zu ändern. In der Beamtenschaft traf er auf eine von seinem nachgiebigen Vorgänger Ludwig geduldete behagliche Verwandten-Oligarchie, an dem Landtag aber fand er ein zähes Hindernis für seine militärischen und wirtschaftlichen Pläne. Wir können hier nicht erzählen, wie es ihm gelang, dem Landtag die Mittel für eine Kriegsmacht abzugewinnen; wir brauchen nur zu sagen, daß dazu die Verfassung geändert werden mußte und daß sich dabei zeigte, wie bis dahin nur ein enger Kreis, Prälaten namentlich und Konsulenten, fest auf diese Verfassung hielten. Gleichwohl stellte nach Friedrichs Tode der milde Nachfolger den alten Zustand neu befestigt her, und nun hatte die Gesellschaft, die sich allem widersetzte, was ihre Kreise störte, durchaus die Macht. Wir wundern uns nicht, wenn dieselbe Gesellschaft der von Friedrich eingerichteten Ritterakademie entgegen war und von der ganzen neuen Bildung sich fernhielt, die in der Nähe an dem ketzerischen Pfälzer Hof gepflegt wurde.

Es gab aber einen Dichter der neuen Art, der Württemberger war: Rudolf Weckherlin. Er hatte zwar noch bezeichnend viel von der unbekümmert körnig-derben alten Art, gilt aber bei unseren

besten Kennern fast als der kräftigste unter den Renaissance-Kunstdichtern, der dann freilich durch den Mann der praktischen Regel, Opitz, in den Schatten gestellt wurde.[1]) Aber gerade er war früh aus Württemberg hinausgewachsen. Als Student schon hat er mit den Prinzen der Ritterakademie verkehrt; dann kam er nach England in die Hofgesellschaft, trat von da aus dem pfälzischen Hof nahe und ward Hofdichter; zur Frau hatte er eine Engländerin, und die meiste Zeit seines Lebens hat er in England zugebracht. Ein anderer Württemberger, ebenfalls in den 1580er Jahren geboren, Johann Valentin Andreä, der um den Wiederaufbau der Landeskirche nach dem 30jährigen Krieg das Hauptverdienst hat, ist im Gesichtskreis ebenfalls weiter, als seine Landsleute sonst wohl waren; er zeigt früh eine Vorliebe für Mathematik und Mechanik, übt sich im „Voltigieren" und unterrichtet darin, besitzt eine Madonna von Dürer und dichtet in deutscher Sprache, frisch und kräftig, noch im volkstümlichen Stile des 16. Jahrhunderts, an Fischart erinnernd. Doch die Erneuerung nach dem 30jährigen Kriege, die er zustande brachte, nahm sich zur Aufgabe, einfach die Einrichtungen der Christophszeit wiederherzustellen. Was aus Württemberg hervorgegangen wäre, wenn der 30jährige Krieg nicht gerade hier so furchtbar zerstört hätte, wer will es sagen? Wenn das Land bis gegen das Ende des 18. Jahrhunderts am Bildungsstreben Deutschlands so spärlich mitarbeitete, so ist der eigentliche Grund dafür, daß die Theologengesellschaft beim Alten beharrte und daß dies für das Gemeinwesen maßgebend war. Immerhin ist damit nicht gesagt, daß hier nicht noch irgendwo ein Geist wie Kepler hätte geboren werden können. Kepler stammte übrigens von väterlicher Seite aus keiner altwürttembergischen Familie; er ist in dem Reichsstädtlein Weil geboren, durch württembergische Schulen gegangen, Klosterschüler und Stiftler gewesen und hat unter seinen Tübinger Professoren einen besonders tüchtigen Astronomen gefunden, der bis kurz vorher württembergischer Geistlicher gewesen war.

Daß bei der neuen Dichtung und Sprachverfeinerung ein süddeutsches Land nicht mitwirkte, ist an sich wohl verständlich. In Süddeutschland hatte man im Volkslied eine Überlieferung, die dem

[1]) Karl Lemcke, Von Opitz bis Klopstock. — Hermann Fischer, Beiträge zur Literaturgeschichte Schwabens I.

Schlesier, dem Hauptneuerer fehlte; diese gab man nicht so leicht auf. Der Schlesier ergriff die Sprache, die im 16. Jahrhundert der Norden aus der Lutherbibel übernommen hatte und die seitdem zur Sprache der norddeutschen Gebildeten geworden ist; diese bearbeitete er zur Kunstsprache für die Dichtung, indem er sie mit Verstand und Fleiß zurechtstutzte. Dem Oberdeutschen war die Schriftsprache der Lutherbibel vertrauter; sie hatte viel mehr von seinem Eigenen, er war mit ihrem Werden längst im Zusammenhang; sie war ja eben von Hause aus oberdeutsch. So hatte er einen geringeren Ansporn, als Neuerer an ihr zu arbeiten; ebensowenig fühlte er sich gedrungen, diese Kunstsprache jetzt an Stelle seiner besonderen Mundart zu setzen. Der gebildete Schweizer spricht noch heute nicht die Sprache, die er schreibt; der gebildete Württemberger sprach noch im 18. Jahrhundert, soviel wir sehen, für gewöhnlich die Volksmundart, als Prediger wohl ein Gemisch von Lutherdeutsch und Schwäbisch, als Gelehrter Lateinisch; mit der Zeit bildete sich dann das sogenannte Honoratiorenschwäbisch aus, das der Schriftsprache angenähert ist und noch jetzt, mit Wörtern und Wendungen aus ihr, mit dem Deutsch der Kanzleien-, Kirchen- und Schulsprache durchsetzt, das Volksmäßig-Naive und zugleich Schulmeisterliche, das Nachdenklich-Behagliche der altwürttembergischen Gesellschaft wiedergibt.[1])

Eine Eigentümlichkeit war seit der Reformation das viele Visitieren und Examinieren; in keinem Lande wohl hat dies Visitieren, bei dem Geistliche, Lehrer, Gemeindebehörden gegenseitig übereinander ausgefragt wurden und dessen Ergebnisse in einer un-

[1]) Merkwürdig ist, daß im protestantischen Württemberg einige Wörter der Kanzel- und Schulsprache: Seele, Lehre und Lehrer und gelehrt, Ehre und geehrt, Bekehrung — dies im vollen Gegensatz zu „kehren“ mit seinen andern Komposita! —, dann „sehr“, aber auch „mehr“ und „vermehren“, mit offenem e gesprochen werden. Soweit diese Wörter in der Volksmundart heimisch sind, lauten sie ganz anders; aber von Kirche und Schule und Amt her haben sie sich mit ihrem ä als protestantische Halbmundart ins Volk verbreitet. Es ist eine alte Vermutung, daß diese Aussprache irgendwie aus dem Reformationsland Sachsen hereingekommen ist. In Norddeutschland gelten, scheint es, solche ä als Pastorensprache. Daß sie Württemberg erobert haben, ist eigentümlich. Die Aussprache scheidet sich hier genau nach der Konfession; die Katholiken haben das geschlossene e; dagegen sprechen sie nun wieder in der Halbmundart „geht“ und „steht“ mit offenem e. — Wir verweisen auf Hermann Fischers Schwäbisches Wörterbuch.

geheuren Aktenmasse verarbeitet lagen, sich in solchem Umfang forterhalten, hat das Examinieren eine solche Bedeutung gewinnen können. Zwischen 1829 und 1848 hatte sich sogar der ältere Geistliche noch bei jedem Wechsel einer Beförderungsprüfung in Stuttgart zu unterziehen. Im Laufe des 19. Jahrhunderts ist das alles abgemildert worden; aber bis vor kurzem wurde in den höheren Schulen noch jährlich zweimal schriftlich geprüft. Der schulmeisterlich-polizeiliche Geist der Deutschen ist in Altwürttemberg mit besonderer Hartnäckigkeit gepflegt worden, und der Stock des Schulmeisters ist zum Einbläuen der lateinischen Regeln in unverschämtem Maße gebraucht worden; bis in die Gegenwart reicht das herein. Mit den Schulprüfungen übrigens, die Württemberg im 16. Jahrhundert einführte, hat es noch eine besondere Bewandtnis: es sind Prüfungen zur Aufnahme in die theologischen Bildungsanstalten mit freier Wohnung und Kost, und durch dieses Mittel stand der Eintritt ins geistliche Amt grundsätzlich jedem begabten Sohne des Landes offen![1])

In den Klosterschulen, wo die 14—18 jährigen künftigen Theologen nach dem Besuch der niederen Lateinschulen saßen, lebte viel von der mönchischen Ordnung fort[2]); unter ähnlicher Regel und ebenfalls fortwährender Aufsicht stand der Stiftler. Das Dasein des Klosterschülers gehörte mit geringen Unterbrechungen dem Unterricht und namentlich den Privata studia; mehrmals täglich war Gebet und Chorgesang, unter dem Essen wurde aus der Bibel gelesen; bei der beschränkten recreatio sollte „Gespring" und „Geschrei" nicht geduldet werden; denn diese angehenden Geistlichen, die sich auch in geistlicher Kleidung bewegten, hatten schon in früher Jugend ein Beispiel ernsten Wandels zu geben. Ihre Sprache war pflichtgemäß lateinisch. Die Einseitigkeit der Bildung nahm im 18. Jahrhundert zu; nach einer Bestimmung sollte in dem dürftigen griechischen Unterricht nur noch Neues Testament und des

[1]) Hier sei auch auf Karl Wellers Einleitung zu dem Werke „Geschichte des humanistischen Schulwesens in Württemberg" (Stuttgart 1912) aufmerksam gemacht, wo überdies weitere Literatur verzeichnet ist.

[2]) Zum Folgenden: C. G. Wunderlich, G. A. Hauff und E. W. Klaiber Die ehemaligen Klosterschulen und die jetzigen niederen evangelischen Seminarien in Württemberg, 1833.

Chrysostomus Abhandlung vom Priestertum gelesen werden. In den niederen Lateinschulen lernte man schon logische und rhetorische Definitionen in großer Zahl auswendig. Schillers Freund Friedrich Wilhelm von Hoven gibt in seiner Lebensschilderung ein Bild von der Ludwigsburger Lateinschule, wie sie vor 1770 war: in den zwei unteren Klassen wurde während fünf Tagen nur Latein gelehrt; der Freitag gehörte dem Deutschen, der Sonntag der Religion. Der Lehrer der zweiten Klasse gehörte „zu den Frommen“, las im Deutschen christliche Schriften, hielt förmliche Predigtstunden. In der dritten Klasse kam unter die Unterrichtsfächer das Griechische und Hebräische.

Nun weiß ja die Jugend, erfinderisch in Mitteln, Schranken zu durchbrechen; auch pflegt die Vorschrift strenger zu sein als die Ausübung; es scheint in diesen Schulen auch wieder recht gemütlich zugegangen zu sein. Regel und Zwang aber haben das Streben nach Unabhängigkeit gerade gegen sich groß werden lassen; manche sind in diesem Kampfe bitter, manche wohl stumpf geworden, im ganzen ist der Zug zur Freiheit, der Eigensinn, das Selbstgefühl gestärkt worden. Klaiber legt großen Wert darauf, daß in den Klosterschulen schon so viel auf die privata studia gehalten wurde; ihnen gehörte die Hauptzeit, sie waren der Hauptzweck; der Unterricht sollte zu ihnen anleiten. In der Tat, so viel bei diesen privata studia Allotria getrieben worden sind, mindestens die Vorgeschrittenen konnten hier einen Grund in selbständigem Denken und Arbeiten legen. Gerade noch in strenger Zeit hat sich auch der „Stiftsgeist“ ausgebildet, der auf freies Durchdenken der Dinge gerichtet ist und die persönliche Eigenart liebt, der, wie Hegel es von sich und seinen Freunden — allerdings aus der Revolutionszeit heraus — sagt, verschworen ist, „Frieden mit der Satzung, die Meinung und Empfindung regelt, nie, nie einzugehen“. Hier hat sich nicht nur frische Jugend, sondern eine Volksnatur durchgesetzt, die in der württembergischen Entwicklung als etwas Gegebenes angenommen werden muß. Und wenn es ihr gegenüber auffallend ist, daß Württemberg so hartnäckig an Regel und Zwang festgehalten hat, so möchte man darin fast auch die Erkenntnis einer geistlich gerichteten Gesellschaft finden, daß gerade eine so eigensinnige Natur in harte Zucht genommen werden müsse. Der eigentliche Grund

für das Beharren bei der Strenge des 16. Jahrhunderts ist natürlich der, daß diese Erziehung verwachsen war mit der kirchlichen Verfassung, mit der Konfession, mit dem ganzen Wesen, in dem man befangen war, von dem man nichts glaubte abbröckeln lassen zu dürfen und bei dem man sich, einmal in Amt und Würden, meistens wohl fühlte. Ein Erfolg der strengen Schule war nun jedenfalls, daß der Zug zum Nachdenklichen, Forschenden zu so starken Leistungen des bohrenden Denkens erzogen worden ist. Bei Hegel und später Karl Christian Planck ist die Kraft des abstrakten Denkens und der Systematik doch fast unheimlich. Daß man bei Württembergern oft einem so streng ordnungsvollen Geist begegnet, daß der Eigensinn sich ebenso gern im Pedantischen wie in der freien Laune zeigt, davon mag auch einiges dieser altwürttembergischen Erziehung zugeschrieben werden, die auch außerhalb der geistlichen Schulen, im Elternhaus, ihren strengen Charakter festhielt. Schiller hat sich seine straffe Lebenshaltung wohl besonders in der Karlsschule angewöhnt. Herzog Karl hat zwar mit dieser Lieblingsschöpfung die württembergische Einseitigkeit ergänzt; aber die Strenge der Erziehung hat er durch den militärischen Drill nur noch gesteigert; die Unfreiheit und Beaufsichtigung war hier strenger als irgendwo in Württemberg. Bezeichnend ist, daß Herzog Karl auch das Stift als Erziehungsanstalt liebte; bei der 1790 eingeleiteten Stiftsreform sorgte gerade er dafür, daß die alte Härte möglichst wenig gemildert wurde.

Die Klosterschulen und das Stift sind ein Nährboden des württembergischen Geistes. Die alte Stiftsinschrift Claustrum hoc cum patria statque caditque sua hat ihre Wahrheit. In diesen Anstalten wuchsen die miteinander auf, die auf Altwürttemberg den stärksten Einfluß hatten. Nachher verschwägerten sie sich. Sie sahen einander viel; wie lebhaft und traulich das Begrüßen war, wenn sie in Stuttgart zusammentrafen, um ihre Söhne zum „Landexamen“ für die Klosterschulen zu begleiten, ist wiederholt, namentlich von Hermann Kurz, geschildert worden. Sie waren, und so die Honoratiorenschaft überhaupt, „wie zu einer großen Familie geworden“. Die persönlichen Berührungen haben in der Kirche bis heute schroffe Parteiungen unmöglich gemacht. Und wie sich so die Unterschiede sanfter abstufen und leichter ausgleichen, so entstand auch in der

zeitlichen Folge nicht so leicht ein Bruch. Das Kirchenwesen und das Gemeinwesen gründeten sich auf etwas wie Familientradition. Gerade die hohen Kirchenstellen waren von Geschlecht zu Geschlecht im Besitz von einer Anzahl verschwägerter Familien. Neue geistige Regungen aber breiteten sich gewöhnlich damit aus, daß sie auch ins Stift eindrangen. So war es in der Hauptsache mit dem Pietismus, dann mit der Aufklärung und den künstlerisch-menschlichen Idealen der neueren Zeit.

Der Pietismus ist seit dem Ende des 17. Jahrhunderts halb im Widerspruch gegen die Kirche eingezogen. Spener und später die Herrenhuter haben persönlich eingewirkt. Während der Hof dem Lande das schwerste Ärgernis und Verderben bereitete, erfaßte der Pietismus immer mehr Gemüter und stärkte die Gegenwehr des württembergischen Wesens. Johann Jakob Moser, mit dessen Namen der standhafte Kampf gegen Fürstenwillkür verknüpft ist, dieser kraftvolle weite Geist, gehörte seit seinem 33. Jahre zu den Erweckten und hielt dauernd „Stunden“ in seinem Hause ab. Von einer der frommen Frauen des 18. Jahrhunderts, Beata Sturm, hören wir, daß sie regelmäßig für die Landstände und das Vaterland betete. Sie war die Tochter eines ebenfalls frommen Landschaftskonsulenten. An der Geistlichkeit fand der Herzog Eberhard Ludwig mit seiner Mätresse einen festen Widerstand. Daß er der Reihe nach Männer der neuen Frömmigkeit zu Hofpredigern nahm, war ein Versuch, seine Stellung gegenüber der Geistlichkeit zu bessern.

In den 1730er Jahren soll die Erweckung auch unter den Stiftlern schon stark gewesen sein. Mit der Zeit fand sich die Landeskirche mit dem Pietismus zurecht, indem sie die Gemeinschaften in eine milde Aufsicht nahm; er drang in die Kirche selbst ein, und angeblich war es bald für das Fortkommen ratsam, wenn man für einen Pietisten galt. Um die Jahrhundertmitte hatte die Erwekkung einen bedeutenden Umfang erreicht; Leute aller Stände, gebildete Familien und ganze Dorfgemeinden waren ergriffen. Württemberg ist nun in dieser Geistesrichtung fruchtbarer geworden als irgendeine Landschaft. In einer Fülle von eigentümlichen Ausprägungen, einem Reichtum von eigenkräftigen Persönlichkeiten namentlich aus dem einfachen Volke hat sie immer neues Leben ge-

wonnen. Das ist durch keine geistliche Verfassung des Landes, durch keine Klosterschulen und kein Stift, durch keine noch so eindringliche geistliche Fürsorge, durch nichts Territorialgeschichtliches eigentlich zu erklären; da muß man von dem Geheimnis der Volksnatur sprechen. Den von ihm Ergriffenen hat dann der Pietismus eine feine seelische und geistige Durchbildung geben können. Er hat auf das württembergische Volk weithin tief eingewirkt. Den Zug von der Welt ab ins innere Leben, die Fähigkeit, in Kopf und Herzen eine eigene Welt zu errichten, den Drang, einer Idee, die mit dem ganzen Wesen erfaßt wird, auch ganz zu folgen, das Arbeiten an sich selbst, das Sinnen und Grübeln, das hat der Pietismus noch weiter ausgebildet.

Daß der Pietismus das Land ergriffen hatte, ohne daß ihm die Aufklärung gegenübertreten konnte, trug natürlich dazu bei, die Strenge, mit der das württembergische Leben eingeschränkt war, das 18. Jahrhundert hindurch eher noch zu steigern. Besonders streng war die Sonntagsruhe; das Tanzen und „in andere Örter Laufen" war verboten. Der Geistliche und die weltlichen Behörden übten vereint eine kräftige Sittenzucht aus.[1]) An sich ist es ja noch nicht auffallend, wenn in den Einrichtungen eines deutschen Landes bis in die Zeit der französischen Revolution nichts Erhebliches geändert wurde; das Auffallende ist, wie spät es in diesem Lande in den Gedanken anders wurde. Seit 1750 suchten einzelne den Anschluß an den neuen poetischen Geist der Zeit; aber sie fanden einen spröden Boden.[2]) Die Bewegung begann mit einer kleinen Literatur darüber, daß die Dichtkunst in Schwaben darniederliege. Auswärtige wiesen bereits auf dies „Böotien" hin. Als nun der Tübinger Professor Johann Gottlieb Faber, der neben Theologie, Sittenlehre, Natur- und Völkerrecht auch den Lehrauftrag für Poesie und Eloquenz hatte, einige Stiftler zu deutschen Gedichten anregte und eine ganz muntere Sammlung ihrer Stil- und Geistesübungen herausgab, wurde ihm dieser Lehrauftrag entzogen. Dies war 1753; 10 Jahre später gaben zwei Stiftler eine Monatsschrift heraus unter dem zeitgemäßen Titel: Neue Beiträge zum Vergnügen

[1]) Beispiele: Blätter für württ. Kirchengesch. N. F. 14 (1910): Keidel, Degerloch.

[2]) Die Hinweise zum Folgenden findet man vor allem in der Schwäb. Literaturgeschichte von Rudolf Krauß.

des Geschmacks, des Verstands und des Herzens. Darin waren Gedichte über Wein und Liebe, und ein Vers klang wie Mißbrauch mit einer Jesaiasstelle. Die Schrift wurde eingezogen, die Verfasser und der Buchdrucker mit Karzer bestraft. Der junge Gottlob David Hartmann fühlte sich in seinem dichterischen Streben noch Anfang der 70er Jahre schwer gedrückt unter der Stiftsaufsicht, den Repetenten, den Stiftlern.[1]) Aber in den 70er Jahren konnten sich dort doch Poetengesellschaften hervorwagen; die Stiftler pflegten bald allerhand recht weltliche Ergetzungen; man ließ sie gewähren; wurde zu grob über die Stränge geschlagen, so griff man wieder mit der alten Regel durch, und der mönchisch-schulmeisterliche Charakter der Anstalt wurde dann als unerträglich empfunden. Die 80er Jahre zeigen Württemberg endlich im Strom des neuen Geisteslebens; sogar Leute vom Schreiberstand gingen unter die Schöngeister. Mehrere Zeitschriften sind damals gegründet worden, die einheimische Geisteserzeugnisse sammelten, über auswärtige gelehrte und dichterische Leistungen unterrichteten, über schwäbische und württembergische Verhältnisse sprachen, teils um sie nach neuen Idealen zu bessern, teils um dem Ausland einen Begriff von der Heimat zu geben. In dem Streit um Böotien kamen bereits Klänge vor wie der: die Schwaben begehen nur den Fehler, daß sie ihren Geistesbesitz bei sich behalten; sie sind nicht so schreibselig wie andere; denn sie sind auch bescheidener; ja sie halten sogar ihre Verächter für die aufgeklärtesten Völker „und glauben, in Niederdeutschland sei alles lichthelle".[2])

Die Gedanken der Aufklärung waren jetzt ebenfalls stark eingedrungen. Schon in den 20er Jahren hatten zwei Tübinger Professoren, Bilfinger und Canz, das Systema Leibnitio-Wolfianum vorgetragen, um die Kirchenlehre damit zu stützen; aber die theologische und die philosophische Fakultät hatten sich heftig dagegen gewehrt; diese anspruchsvolle Lehre nehme die jungen Köpfe so für sich ein, daß sie alles verachten, was nicht dazu passe. Eine der achtenswertesten Gestalten der württembergischen Geschichte, der Regierungsrat Huber, der mit seiner Rechtlichkeit wie Moser ein

[1]) W. Lang, Von und aus Schwaben, Heft 7.

[2]) Dies in einem sehr beachtenswerten Büchlein von 1778: [David Christoph Seybold,] Hartmann, eine Klostergeschichte.

Opfer der Fürstenwillkür geworden ist, wurde in eben jener Zeit schon von seinem Vater, einem Geistlichen, in einer rationalen Religion und der Wolffischen Philosophie erzogen.[1]) In Tübingen blühte diese nicht lange; in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts drang dagegen in der Universitätstheologie und dann unter den Konsistorialräten der sogenannte rationale Supranaturalismus durch, und von hier aus gingen Denkweise und Sprache der Aufklärung in das Gesangbuch von 1791 über.[2]) Vor allem aber rüttelten seit den 70er Jahren einige sehr lebendige Schriften am württembergischen Schulwesen, am Stift, an den kirchlichen Einrichtungen, am Pietismus, am Schreiberwesen, überhaupt am alten Württemberg. Erziehungsromane wurden geschrieben, ausführliche Darstellungen vom Unterricht nach den neuesten Grundsätzen.[3]) Das württembergische Wesen war in Gärung und Bewegung. Als die französische Revolution kam, waren es Stiftler, Karlsschüler und schon Klosterschüler, die sie mit der begeistertsten Hingebung aufnahmen. Der Zudrang zu den Klosterschulen nahm gegen Ende des Jahrhunderts auffallend ab. Dann kam in napoleonischer Zeit ein allmächtiges Beamtenregiment, worin sich Aufklärung und rohe Gewalttätigkeit verbanden, die Geistlichen für den Dienst dieses Regiments in Anspruch genommen und in ihrem Ansehen schwer geschädigt wurden. Da die Abkehr von der Kirche, unter dem Vorgang gerade von Staatsbeamten, jetzt auch Württemberg erfaßte, und die Sitten wieder lockerer wurden, kann man von einer Krisis des altwürttembergischen Wesens reden. Etwas wie die Erschütterung und Erhebung Preußens hat der Südwesten bekanntlich nicht erlebt; nur seufzte Württemberg unter den Opfern der Kriegszeit und dem rücksichtslosen Regiment; aber Bedrängnisse dieser Art hatte das Land schon mehrfach und schlimmer gehabt. Man ist nun erfreut, gerade bei Theobald Ziegler[4]) zu lesen, der schwäbische Pietismus habe „in dem rheinbündischen Lande deutschen Glauben und deutsche Sittlichkeit mit der diesem Stamme eigenen Zähigkeit festgehal-

[1]) S. seinen „Lebenslauf", 1798.

[2]) Chr. Kolb, Die Aufklärung in der württ. Kirche, 1908.

[3]) S. z. B. Schwäb. Museum von Armbruster I, 1785. Dann außer dem erwähnten „Hartmann": [Bernritter,] Wirtemberg, Pietismus, Schreiber ... 1787.

[4]) Die geistigen und sozialen Strömungen des 19. Jahrh., 3. Aufl. S. 206.

ten". Gewiß war es so; wo es sich um französische Bildung und Lebensart handelt, kann man beifügen, daß diese in Württemberg besonders wenig hat eindringen können. Im übrigen gilt ja allgemein: Wo die Volksart ein naiv-festes Wesen hat, läßt sie viel Fremdes an sich arbeiten, ohne sich dadurch eigentlich verändern zu lassen; sie nimmt an, was zu ihr paßt, das andere gleitet an ihr ab, oder sie trägt es geduldig und auch gern wie ein Gewand. Rümelin konnte einmal der deutschen Natur überhaupt eine besondere Zähigkeit und Unzerstörbarkeit zuschreiben, vermöge deren sie durch eine 200jährige Übung in französischer Sprache und Mode hindurchgegangen sei, ohne das geringste von französischer Art angenommen zu haben.[1])

Gewiß stand die Gebärde unserer nach französischem Muster gebildeten Literatur des 18. Jahrhunderts, der elegante Schwung, das Glatte und Zierliche, den Württembergern besonders wenig. Man erinnert sich dabei einer guten Beobachtung des Berliners Nicolai in der Beschreibung seiner Reise von 1781.[2]) Da sagt er, in Stuttgart gehen die Frauen französisch gekleidet, doch nicht nach der neuesten Mode, und französisch frisiert. Aber solch ein unbefangenes schwäbisches Gesichtchen sehe mit nachlässig aufgekämmten Haaren natürlicher und besser aus. „Es ist etwas so ehrliches und festes in den schwäbischen Physiognomien, daß die französischen veränderlichen Moden nicht dazu recht passen wollen." Ähnlich empfinden wir der Literatur gegenüber. Man ging hier durch ein Stadium hindurch, in das den Deutschen seine Entwicklung führte, und fand früher oder später einen natürlichen Ton, der jetzt in besser gebildeter Form sprach. Am widerwärtigsten war der Ton der Aufklärung in der Liturgie von 1809, die der Kirche aufgezwungen wurde und von der die Pietisten sagten, sie sei auf dem Sofa gemacht statt wie die alte auf den Knien, und sie sei wie ein neumodischer Frack, in dem man sich erkälte. Aber bis 1842 war dies die Sprache der württembergischen Kirche, und in der neuen Liturgie sind noch Spuren davon geblieben.

Wenn von dem Neuen, seit den 1770er Jahren, die Rede ist, müssen auch die Verdienste der Karlsschule anerkannt werden, die etwas für Württemberg Unerhörtes war: eine Schule, auf die keine

[1]) Jahrbücher der Gegenwart 1846, S. 164. [2]) Bd. 10, S. 132f.

Überlieferungen drückten, an der fortwährend Neues eingeführt wurde, in der vieles gelernt werden konnte, was in Württemberg sonst vernachlässigt wurde, und an der überdies bei aller kleinlichen Zucht eine geistige Weite, ein philosophischer Zug waltete, dessen z. B. der Karlsschüler Cuvier dankbar gedenkt. Vor allem gab es jetzt in Württemberg Kupferstecher, Maler, Bildhauer, die Bedeutendes leisteten. Nur die Musik blieb auch hier ein Stiefkind. Man könnte sich so gut denken, wie da, wo die Versenkung ins Innere und die Kraft des Gefühls so lebendig war, eine Musik hätte erwachsen können, und man könnte sich, im Blick auf die Berliner Versuche, eine volksmäßige Liedweise zu schaffen[1]), vorstellen, so etwas wäre diesen schwäbischen Gemütern eine natürliche Aufgabe gewesen; man denkt an das Wirken Schubarts, der übrigens selbst kein Württemberger war, an die späteren Silcher und Gluck und an die vielen Liederkränze seit den 1820er Jahren. Im ganzen ist in der Musik wenig Schöpferisches zutage gekommen. Am meisten fällt dies in der Kirchenmusik auf. Was aus diesen württembergischen protestantischen Seelen kam, war eher Gedanke und Vers, als Musik. Das wäre schon zu sinnlich gewesen. Der Gottesdienst hatte für Musik wenig übrig; der Pietismus vollends ließ Musik so wenig aufkommen wie eine bildende Kunst. Wie vieles, was württembergische Organisten an ihrer lieben Orgel in Tönen dichteten, mag in der Luft verhallt sein! Mit schalkhafter Feinheit hat Ernst Holzer[2]) über Württemberg und die Musik gesprochen, über die Verachtung, die der Magister dem Musiker gewidmet habe; auch in der Schubartbiographie von D. Fr. Strauß lasse sich „die Distanz mit einiger Feinheit noch herausfühlen", und die immer etwas magisterhafte württembergische Literatur habe die Vernachlässigung des Musikalischen bis heute fortgesetzt.

Unsere Aufgabe wäre nun, zu zeigen, wie das altwürttembergische Wesen, seit es sich aufgeschlossen hatte und in Bewegung gekommen war, bereichert und erweitert in den wichtigsten Zügen doch dasselbe blieb. Aufgabe einer ausführlichen, auf das Ganze dringenden württembergischen Geschichte würde es sein, dies anschaulich zu machen, so weit es sich fassen und in Begriffe bringen

[1]) Vgl. Ernst Holzer, Schubart als Musiker, bes. S. 43.
[2]) Zur württ. Musikgeschichte, Südd. Monatshefte 1907.

läßt; wir können hier nur einiges andeuten. Zu Anfang des 19. Jahrhunderts macht das geistige Leben, das in Stuttgart unter Beamten und wohlhabenden Bürgern wie Cotta ein sehr reges war, noch den Eindruck, daß nachgeholt wurde. Württemberg war noch hinterdrein; doch an den Großen dieser Zeit gemessen war das deutsche Publikum überhaupt weit zurück. Bezeichnend ist, daß Schiller bald stark wirkte, daß aber Goethe keinen rechten Eingang fand, daß man an seinen Lebensverhältnissen Anstoß nahm und sein Dichten sittlich zu wenig fest fand.[1]) Von Tübinger Studenten, Justinus Kerner, Uhland, Karl Mayer, ging dann die Bewegung aus, die als „Romantik" den „Plattisten" gegenübertrat. Als 1811 Kerners „Reiseschatten" erschienen, war dieser Kampf anderswo bereits durchgefochten. In Württemberg war es einfach ein Kampf um das Poetische; insofern ging er allerdings auch um ein Stück Weltanschauung, aber keiner in diesem Kreise hat das Romantische so gefaßt, daß die Grundgefühle für das Sittliche und die Lebensführung dadurch angegriffen worden wären; nur an den etwas späteren Waiblinger könnte dabei erinnert werden; ebenso hat keiner jene katholisierenden Neigungen gehabt, keiner die politischen Folgerungen gezogen, die man in der späteren „Romantik" sonst findet. Das alles hätte den festen Zuschnitt des württembergischen Lebens aufgelöst. Ebensowenig sind in den 30er Jahren die Wege des jungen Deutschland begangen worden.[2])

Man hat schon mehrfach bemerkt, daß die schwäbischen Geisteserzeugnisse im ganzen das friedlich Umgrenzte, einfach Feste und Ausgeglichene des heimatlichen Lebens ebenfalls zeigen; auch das Naive, Naturfrische im Geistigen, das man an ihnen findet, kann auf ihre Heimat zurückweisen. Am weitesten entfernt sich in den Maßen und Spannungen der große tragische Dichter unter den Württembergern, dessen Erscheinung nur recht darauf aufmerksam macht, daß sonst aus dem württembergischen Leben nicht leicht ein Dramatiker herauswuchs. Es ist nun immer etwas Heikles — und dies kommt bei dem Reichtum an eigentümlichen Persönlichkeiten und Geisteserzeugnissen recht zum Bewußtsein —,

[1]) Siehe H. Fischer, Die schwäb. Literatur im 18. und 19. Jahrh., bes. Anm. zu S. 33. Zum ganzen Zusammenhang s. Fischers Aufsatz „Klassizismus und Romantik in Schwaben", Beiträge zur Literaturgesch. I.

[2]) Eine Kleinigkeit: Hallische Jahrbücher 1839, S. 1104—1108, 1113f.

etwas Heikles, aus so Verschiedenartigem, über die greifbaren Beziehungen zur Heimat hinaus, allgemein geistige Züge zu abstrahieren, die das gemeinsame Heimatliche enthalten sollen und die doch in weiterem Umkreis deutsch oder zeitgenössisch sein können. Man sieht die einzelnen unter den bekannten Voraussetzungen der Heimat aufwachsen, liest Geschichten von ihnen, in denen das Gesicht der Heimat sich spiegelt, glaubt sie vor sich zu haben, wie sie in Mundart und Gebarung ihr Volkstum mit sich führen, und von da aus findet man auch zu viel des Heimatlichen in dem schwer faßbaren Geistigen. Wenn Wesenszüge in möglichst klare Begriffe gefaßt werden, dient das auch zur Selbstprüfung; aber es ist nicht anders möglich, als daß die Züge dabei an Leben, Fülle, Wirklichkeit verlieren. Für unsere Württemberger lassen sich nun offenbar heimatliche Grundzüge der angedeuteten Art doch klarmachen; auch der Vergleich mit der Natur, in der der Niederschwabe aufwächst, liegt nahe und ist mehr als eine Spielerei; wir kommen darauf noch mit einem Wort zurück und verweisen jetzt auf eine feine Zusammenfassung von Theobald Ziegler, wo er von denen spricht, die einst so unpassend als schwäbische „Dichterschule" bezeichnet worden sind.[1])

Auch das liegt nicht bloß an der Zeitrichtung, daß die großen Namen Württembergs von Schiller an meistens „Dichter und Denker" sind und das Dichten gern mit Philosophie und gelehrter Betrachtung des Geisteslebens, etwa der Geschichte von Dichtung und Philosophie, verbunden haben. Sodann, um auf einen anderen Zug zu kommen: darf man es nicht nebenher auch echt württembergisch nennen, wenn Hegels Philosophie, und zwar in ihrer ersten Fassung, an gewöhnliche Vorstellungen gar nicht anknüpft, sich aber ruhig und berechtigt in sich selbst fühlt, wie Rudolf Haym[2]) es beschrieben hat? Oder wenn zu Mörikes geistigem Dasein kein „äußeres Begebnis" der Welt, wie er es 1848 und 1870 erlebt hat, einen Zugang finden konnte?[3]) Mörike ist übrigens auch nie über sein Heimatland hinausgekommen, während z. B. Moritz Mohl, von dessen württembergischem Gesichtskreis einer denken könnte, er

[1]) Die geistigen und sozialen Strömungen des 19. Jahrh., 3. Aufl., S. 165.
[2]) Hegel und seine Zeit S. 95.
[3]) Vgl. W. Lang, Von und aus Schwaben 2, S. 117.

habe vom Ausland gar nichts gekannt, mehrere Jahre in Paris zugebracht hat, auch kein unlebendiger Beobachter war.

Im 19. Jahrhundert ist für uns besonders wichtig, wie Altes und Neues in der Jugendbildung sich auseinandersetzt. Unter den Neuerungen der Rheinbundszeit gilt eine auch dem höheren Schulwesen; sie will den Unterricht in die Weise des Neuhumanismus überführen, wobei sie es, der in Preußen gepflegten Art ähnlich, für die Aufgabe des Unterrichts hält, mannigfaltige Kenntnisse und Anschauung mitzuteilen. Aber bei Lehrplänen kommt es darauf an, ob man sie durchführen kann. Die württembergischen Schulen leisteten den Widerstand des Beharrens. Man hätte vor allem eine neue Art von Lehrern heranbilden müssen. Aber bis in die 50er und 60er Jahre blieb es dabei, daß Theologen den höheren Unterricht gaben; auch eine Fachbildung in Philologie wurde von ihnen nicht verlangt, von den ebenfalls theologischen Räten in der Behörde gewöhnlich auch nicht gewünscht. Die philologischen Professuren in Tübingen wurden immer wieder mit Theologen besetzt. Wer sich zum vollen Philologen ausbilden wollte, hatte dies durch Privatstudium oder Studium an einer auswärtigen Universität zu erreichen; manche hervorragende Männer sind diesen Weg gegangen. Im übrigen vereinigte sich in den höher Strebenden eine weite, im Sinne des Weimarer Zeitalters gemeinte „humane“ Bildung mit der theologischen. Als Beispiel kann Gustav Schwab gelten, der in seiner Zeit ein rechter Führer im Geistigen war. Es ist bezeichnend, welche Stellungen er nacheinander gehabt hat: 1817 Professor am Stuttgarter Gymnasium, 1837 auf einer stillen Pfarre, dann in Stuttgart Dekan, Oberstudienrat, Oberkonsistorialrat. Er stellt auch das Beharrende und nur vorsichtig Weiterschreitende im württembergischen Bildungswesen in sich dar. Die Klosterschulen und Gymnasien haben das 19. Jahrhundert hindurch daran festgehalten, daß die Beherrschung der alten Sprachen, jetzt auch des Griechischen, die Grundlage der Geistesbildung sein müsse. Es ist die Art, welche die sächsischen Fürstenschulen vorbildlich gepflegt haben. Württemberg ist hierin wieder mit Kursachsen durch eine Tradition verbunden, die auf die sächsische Reformation zurückführt. Diese Zucht des Geistes durch die Sprache und durch den Erwerb eines schwierigen sauberen Könnens hat Württemberg fast

unvermindert bis weit in die neuesten Zeiten hinein bewahrt. In den Klosterschulen war nur die Ordnung noch immer zu klösterlich-polizeilich, auch der Unterricht teilweise, wie es scheint, zu mechanisch, dem der mindergebildeten Practici an den niederen Lateinschulen zu ähnlich, als daß ein Geist wie in der sächsischen Pforta hätte erreicht werden können.[1])

Im Stift wurde jetzt die Philosophie, Kant, dann Hegel, sehr eindringend studiert. Beherrschung der alten Sprachen und philosophische Bildung hatten die Grundlage zu schaffen für die stark intellektuell und auch kritisch gerichtete Theologie. In der theologischen Bildung gibt das Stift mit seinen vielen wissenschaftlichen Arbeiten, Stiftsübungen (wie man heute amtlich die loci der Repetenten heißt) und Prüfungen dem Württemberger in der Tat leicht einen Vorsprung. Immer mehr Freiheit und Weite des Geistes, Vorwärtsdringen des Gedankens fand hier Platz, während ein Grundbestand von geistiger und sittlicher Gesundheit, von solidem und pietätvollem Sinn in diesen Räumen sich forterhielt, die selbst eine ehrwürdig-behaglich-humorvolle Überlieferung in ihrer kahlen Enge bergen. Durch dieses Stift sind die meisten bedeutenden Württemberger hindurchgegangen und haben mehr oder weniger seinen Geist an sich getragen. Viele drängte es aber auch heftig über die Einseitigkeit hinaus, die sie in der Berührung mit der Welt spürten, schon äußerlich über die linkische Unbeholfenheit, in der doch so viel gesundes Menschenwesen immer war, und über die ganze Einschränkung des Lebens, die ihnen etwas „Verdrucktes" zu geben drohte. Rümelin lag in herbem und stolzem Streit gegen das Stift, das ihn dazu noch zum Theologen haben wollte; er hat sich nachher, als alles abgeschüttelt war, leicht und frei im Weiten bewegt. Den Durst nach Fülle des Daseins, nach Erleben und sinnlicher Anschauung hat besonders Friedrich Vischer heiß empfunden, als er in den 30er und 40er Jahren noch immer den Stiftler in sich fühlte und das enge Tübinger Behagen noch immer seine Lebensluft war. Herb und bitter war der Kampf, den Schwegler in diesen 40er Jahren gegen die Stiftsbildung in seinem Kopfe führte,

[1]) Zum Vorhergehenden s. besonders Friedrich Thiersch, Über den gegenwärtigen Zustand des öffentlichen Unterrichts I, S. 204ff. und W. S. Teuffels Eröffnungsrede auf der deutschen Philologenversammlung von 1876 (Verhandlungen — —").

mit der Klage über die „verlorenen Jahre".[1]) Schäffle benützte den Aufstand von 1849, um aus dem Stift und der Theologie unter die Freischaren und dann zur Nationalökonomie zu fliehen.

Zwischen der nicht mehr ruhenden Bewegung des württembergischen Wesens, die sich doch immer von der alten Zeit her mit festen Grenzen umgeben lassen mußte, hielt sich der Pietismus in bemerkenswerter Kraft. Die Seinen haben einen Hauptanteil daran, daß das kirchliche Leben nach den Erschütterungen der Aufklärungszeit neu gestärkt wurde, daß die Kirche sich um ihre Selbständigkeit und Würde gegen das bureaukratische Regiment wehrte. 1848 haben die Geistlichen, die sich damals in ihren bescheidenen Einkünften empfindlich schädigen ließen, ein Element der Festigkeit im Gemeinwesen gebildet, mehr als die Organe des Staates. Vor allem Pietisten waren es, die dafür kämpften, daß der Ausbreitung kritischer Theologie und spekulativer Philosophie ein Damm gesetzt werde, der für die weitere Entwicklung doch auch notwendig war. Kirche und Pietismus verflochten sich enger ineinander. Wieder hatte Württemberg eine Reihe bedeutender religiöser Persönlichkeiten mit mächtiger Wirkung; wer das geschichtliche Leben des Landes kennen will, muß auch im 19. Jahrhundert Ludwig Hofacker, Christoph Blumhardt, Gustav Werner, an der Universität Tobias Beck beachten.

Eine Folge des Angedeuteten war, daß unter der starken und geschickten Führung von Karl Sixt Kapff der Pietismus in den 50er und 60er Jahren und weit darüber hinaus in der Kirche herrschte. Diese Herrschaft hat ihm aber auch einigen Schaden getan, und da er seine Weltansicht nicht freier entwickeln konnte, die Zahl gebildeter Männer, die zu ihm gehörten, immer kleiner wurde, das Kleinliche und Enge gegenüber der neuen Zeit mehr hervortrat, so wurde er langsam zurückgeschoben. Er hat aber heute noch eine Lebenskraft, die jedem auffällt, der das württembergische Gemeinwesen kennen lernt. Die Politik der Kirche geht heute darauf aus, behutsam und still der geistigen Entwicklung die Hemmnisse wegzuräumen, den festen alten Geist aber zu halten, auch hier echt württembergisch: vorsichtiges Fortschreiten ohne Bruch.[2])

[1]) Vgl. Anton Springer, Aus meinem Leben, 1892, S. 106f.
[2]) Vgl. Gotthilf Herzog in der Christlichen Welt 1912, Nr. 35.

In der napoleonischen Zeit ist das württembergische Gemeinwesen auf mehr als den doppelten Umfang erweitert worden; aber die Hauptmasse des Hinzugekommenen war katholisches Land, das ein Leben für sich führt. Die übrigen Neuwürttemberger waren teils Franken im Nordosten, die sich dem festen altwürttembergischen Kern leicht angliederten, teils protestantische Reichsstädter, die längst mit Altwürttemberg in enger Berührung waren. Sie brachten manches Bedeutende herzu; unsere Erinnerung fällt sofort auf Friedrich List und Robert Mayer. Am wichtigsten sind die Neuwürttemberger für das politische Leben geworden.

Eben dies steht uns jetzt noch bevor, die Württemberger Art auf dem politischen Felde zu beobachten, wo sie sich sogar mit Stolz bewegte. Das erste, was uns entgegentritt, ist eine landständische Verfassung von eigentümlicher Kraft. Da die Landesherren außerordentlich reich waren, ist diese Verfassung nicht einmal alt; aber ihre Magna Charta, wie man sagte, der Tübinger Vertrag von 1514, weist den Ständen als fest bezeichnetes Recht Erhebliches zu, und in der Folgezeit ist dieses Recht noch vermehrt worden. Jeder Fürst mußte es zu Beginn seiner Regierung feierlich zusichern; dann erst brauchte man ihm zu huldigen. Aus dem Inhalt der Verfassung heben wir nur einiges Merkwürdige hervor. Die Selbstbesteuerung der Landschaft in eine eigene Kasse ist nichts auffallendes; wichtiger ist, daß der Fürst, kurz gesagt, in seiner auswärtigen Politik von der Zustimmung der Stände abhängig war. Dann ist eine Hauptsache, daß die landständischen Rechte fortgesetzt ausgeübt wurden durch einen Ausschuß, der sich die Freiheit erwarb, sich selbst zu ergänzen und über einen Teil der Landschaftsgelder nach eigenem Ermessen zu verfügen. Eine Familienoligarchie setzte sich fest, die sich das Dasein bequem einrichtete und eifrig darauf sah, ihre Macht zu mehren. Die Verfassung ist nun wiederholt von kraftvollen Fürsten gebrochen und lahmgelegt worden, und daß sie die kritische Zeit schon des 17. und dann des 18. Jahrhunderts überstanden hat, ist nicht bloß der Zähigkeit ihrer Verfechter, sondern auch einigen Glücksfällen zuzuschreiben, die Rümelin hervorgehoben hat.[1]) Das Glück wurde aber eben auch fleißig wahrgenommen: es gelang allemal, die Verfassung von neuem zu sichern und

[1]) Das alte gute Recht (Reden und Aufsätze, Neue Folge).

auszubauen. So hat die Verfassung die Beharrlichkeit bewahrt, die diesem altwürttembergischen Wesen eigen war, und hat ihm selbst zu seiner Beharrlichkeit weiter verholfen. 1770 war das Ende des langwierigen Kampfes, den sie zu bestehen gehabt hatte, daß der Fürst sie im weitesten Umfang anerkannte. Er mußte bestätigen, daß er vom Untertanen nur den verfassungsmäßigen Gehorsam fordern könne, und sicherte zu, daß die Beamten in ihrem Diensteid auf die Verfassung sollten verpflichtet werden. Gegenüber dem Schicksal anderer landständischer Verfassungen war dies ein Erfolg, auf den man stolz war. Überdies enthielt die Verfassung von früh auf nicht bloß Rechte des Landtags, sondern auch einiges, was man später „Bürgerrechte" nannte, die Freiheit auszuwandern, den Schutz von Person und Eigentum, das Recht eines jeden, daß er nur von seinem ordentlichen Richter abgeurteilt werden könne. Selten verstießen die Fürsten gegen dieses Recht, und wenn es geschah, weckte es Entrüstung.

Daß die württembergische Gesellschaft so ernstlich in Fragen des Staatsrechts und der Politik und in die Landesgeschichte verflochten war, hat die gelehrte Beschäftigung mit diesen Gegenständen angeregt. Sodann brachte die Politik in die Literatur des 18. Jahrhunderts energisches Leben.[1]) Die politische Gesinnung aber, die sich in den Kämpfen um die Verfassung ausbildete, war bedenklich einseitig: Standhaftigkeit, Treue gegen gutes Recht war vor allem wichtig; dagegen die Fähigkeit, im Staat etwas zu schaffen, schien für den, der nicht zur Regierung gehörte, weniger vonnöten zu sein. Wieder eine Eigentümlichkeit, die sich ähnlich in dem Deutschland jener Zeit überhaupt wiederfindet, da der bürgerlich-einfache, durch die Aufklärung und dann durch Kant erzogene Deutsche mit seinem Rechtsgefühl und seinem Begriff von Tugend, fordernd und richtend, in die Politik kam; aber wieder hat Württemberg diese Art besonders gründlich und anhaltend und aus eigenen Überlieferungen ausgebildet. Wir denken voraus an das Ansehen, das noch in den 1860er Jahren in Württemberg demokratische Volksvertreter genossen, die für die Politik in einem seltenen Maße zu kurz waren, aber mit rechtlicher, uneigennütziger Gesinnung, opferwillig, begeistert und überaus eigensinnig für

[1]) Emil Seidel, Württ. Jahrbücher 1910, I.

„Volksrechte“ und „Freiheit“ fochten: Gottlob Tafel, und gar Franz Hopf. Das sind echte Erscheinungen aus dem Lande des „guten Rechts“. Schon mit dem Charakter der landständischen Verfassung hing es zusammen, daß die Landschaftsvertreter selbst nichts ins Werk setzten, wohl aber den Fürsten hinderten, wenn er etwas ins Werk setzen wollte, wozu er sie brauchte. Aufpassen und Abwehren, das war die Tätigkeit um so mehr, als die Vorsicht gegenüber Neuerungen bekanntlich sehr weit ging. Nur zeitweise erhielt der Ausschuß einen Anteil am Regieren, nach 1770 deshalb, weil er dem Herzog geschickt zu Willen war und ihm die Auseinandersetzung mit Landtagen ersparte; während der französischen Revolutionskriege kam es dann so weit, daß der Ausschuß eine eigene auswärtige Politik führte, die mit der des Landesherren in Wettbewerb trat. Im ganzen war es doch so, daß die Landschaftsvertreter den Fürsten daran hinderten, große staatliche Aufgaben zu übernehmen, wozu er Freiheit der Bewegung brauchte, daß sie aber die furchtbare Mißwirtschaft, die durch ein ausschweifendes Hofleben über das Land kam, nicht abzuwehren vermochten. Besonders einschneidend war — und dies trifft am meisten das 17. Jahrhundert! —, daß es ihnen mehrmals gelang, einem Fürsten die Mittel zum Kriegführen und einer starken Politik zu nehmen. Seine Macht sollte nicht gesteigert werden; er sollte sich nicht in Unternehmungen verwickeln, die ihn ihrer Einwirkung und Aufsicht entrückten. An sich schon wollte die kleinbürgerlich-lutherische Gesinnung den Frieden fast um jeden Preis erhalten, das Land möglichst den Welthändeln entziehen. Fremde Einfälle sollten durch Verhandlungen und Gebet abgewehrt werden; wohl manchmal wäre mit einer starken Truppenmacht erreicht worden, was die Unterhandlung nicht vermochte. Der oben erwähnte Regierungsrat Huber, der mit Freuden in den Kerker ging, weil er es nicht mehr ausgehalten hatte, als Beamter gegen sein Rechtsgefühl zu handeln, und deshalb einmal Widerstand geleistet hatte, gibt in einer Gedichtsammlung von 1775 der friedfertigen Gesinnung Ausdruck, indem er einen König zu Gott reden läßt: „Laß mich den Ruhm des Helden scheuen!“ Bei Huber wirkt auch noch Aufklärung herein. Sein Freund Eberhard von Gemmingen, ebenfalls Regierungsrat, wird durch die Geschichte Barbarossas und den An-

blick der Staufenruine in einem vorwurfsvollen Gedicht zu dem Ruf angeregt: „wie arm sind die Trophäen, womit die Zeit den Stolz belohnt!“ Dagegen kämpften Landeskinder in allen möglichen Heeren tapfer auf allen möglichen Kriegsschauplätzen.

Eine Frage ist nun, wieweit die Gesinnung der Landschaftsvertreter ins Volk hinein reichte, ob die Verfassungskämpfe auch in weiterem Kreise einen bestimmten politischen Geist entwickelten. Unter den Ortsbehörden, die die Vertreter gemeiner Landschaft abzuordnen hatten, verbreitete sich mit der Zeit die ständische Gesinnung; freilich beim ersten ernstlichen Kampf zwischen Herrschaft und Landschaft, der 1607 ausbrach, waren sie mitsamt der Mehrzahl der Abgeordneten noch sehr unschuldig; man kann darüber in den Landtagsakten Köstliches lesen.[1]) Aber mit der Zeit wurden sie gesinnungstüchtiger; beim Kampf ums „alte gute Recht“ unter König Friedrich waren sie es. Bei dessen Beginn waren die Altrechtler überhaupt von allgemeiner begeisterter Zustimmung getragen. Wären sie es auch gewesen, wenn das unbeschränkte Regiment dieses Königs, dem sie Schranken setzen wollten, nicht so roh und hart gewesen wäre? Genoß das Volk der Fürsorge einer guten Regierung, so war es schnell bereit, Kämpfen um die Verfassung, um „Volksrechte“, den Rücken zu kehren; das hatten die Freiheitskämpfer in den 1830er Jahren zu bemerken. Gehen wir von da wieder ins 18. Jahrhundert zurück, so treffen wir auf die Tatsache, daß der Herzog Karl, dessen Üppigkeit und Leichtsinn furchtbaren Schaden über das Land gebracht hat, gar nicht so unbeliebt gewesen ist. Seine persönliche Art, wie sie sich auch dem gemeinen Manne gab, zusammen mit der Pracht seines Auftretens warb für ihn beim Volke. Dagegen die Landschaftsvertreter erfreuten sich nicht der Gunst, die sie zu verdienen glaubten. Es war ja deutlich, wie wenig ihnen gelang, wenn sie das Volk vom Wildschaden und allen den Gewalttätigkeiten befreien sollten; dagegen hoben sie Steuern aus, und dann sprach sich herum, wie gut die Herren vom Ausschuß aus der „geheimen Truhe“ für sich sorgten. Nun fanden in den letzten Zeiten des Herzogs Karl die beiden Gegenmächte, der Landesherr und der Ausschuß, daß es am klügsten sei, wenn sie sich miteinander verständigten; der Ausschuß band den

[1]) 2. Reihe, 2. Bd., S. 608ff.

Fürsten an sich, indem er ihm mit Beisteuern aus der Landschaftskasse zu Willen war, und erlangte einen Anteil an der Regierung wie noch nie.[1]) Mit seiner stattlichen Beamtenschar und mit der Heimlichkeit seines Treibens schien er neben das eine System des Regierungs-„Absolutismus" ein zweites zu setzen. Diesen Herren aber verübelte man es mehr als den fürstlichen Beamten, wenn sie „unsereinen nur so über die Achsel ansahen und dreimal anklopfen ließen, ehe sie ‚Herein' sagten".[2]) In der Zeit der französischen Revolution bereitete sich ein Sturm gegen den Ausschuß vor, der ihn 1797 wegfegte.

Hatte nun aber das alte Recht nicht auch noch andere Bestandteile, die für eine politische Gesinnung des Volkes wirksam werden konnten? Johann Georg Keyßler, der in den 1720er Jahren Württemberg kennen lernte, rühmt in seinem Reisewerk, daß die württembergischen Bauern ihre Dorfgerichte selbst halten und so den Regierungsbeamten gegenüber selbständig bleiben; dies werde viel dazu beitragen, daß diese Bauern so „klug und witzig" seien wie anderswo kaum die Bürger. Eine freie Gemeindeverfassung, mit Teilnahme der Gemeinde an Gericht und Verwaltung, mit Wahl der Ortsbehörden, hat in der Tat lange bestanden, und daß der württembergische Bauer seine Sachen selbst besorgen und den Staat sich vom Leibe halten wollte, gilt für die älteren Zeiten.[3]) Wichtig ist auch, daß die privatrechtlichen Abhängigkeiten gelinde waren. Aber von der Selbständigkeit der Gemeinden war im 18. Jahrhundert nicht mehr viel in Kraft. Denn da beherrschte das Ortsgericht die Gemeinde, dessen Mitglieder ebenso wie der Schultheiß lebenslänglich waren und das die Ausscheidenden selbst ersetzte; Staatsbeamte aber griffen sehr ein, und manches Gemeindeamt ist gegen das Recht einfach von der Regierung besetzt worden. Die Verfechter der Verfassung brachten nun auch die Gemeinderechte in Erinnerung, ebenso wie das viel angegriffene Recht der freien Auswanderung und anderes, was den Bauern anging. Und hier wird man sagen können: wenn eine Art von Bauernstolz gegenüber den Beamten, Sinn für Selbstverwaltung weiterlebte, so hatte daran auch die landständische Verfassung ihr Teil, die alte Freiheiten zu

[1]) Vgl. L. Th. Spittler, Sämtliche Werke, Bd. XIII, S. 141 ff.

[2]) Der Volksfreund aus Schwaben 1818, S. 27.

[3]) Vgl. auch Viktor Ernst in der Beschreibung des Oberamts Urach, 1909, S. 321.

schützen hatte. Die Demokraten, die am meisten in den 1860er Jahren für Selbständigkeit gegenüber dem Beamten, der „Befehlerles spielt", Beschränkung der Staatsgewalt, Selbstregierung eintraten, konnten an ältere Überlieferungen anknüpfen. Allerdings sind dabei neben württembergischen reichsstädtische Überlieferungen sehr wichtig. Die Partei vom „Volksfreund aus Schwaben" von 1818, die den Staat auf Selbstverwaltung in englischer Weise stellen wollte, war von Reichsstädtern, Keßler, Schübler, List, geführt.[1] Die Bürger von Reutlingen waren im Bewußtsein der ihnen gebührenden Selbständigkeit gegenüber dem Staat besonders massiv. Gerade diese Gesinnung und der Unwille gegen „die Herren" trägt die württembergische Demokratie. Natürlich ist solche Stimmung auch einfach Unlust zu Opfern und Leistungen, wie sie beim Volk eines friedlichen Kleinstaates sich leichter breitmachen kann, und Unbotmäßigkeit; auf dem Grunde sitzt überhaupt der urschwäbische unverwüstliche Eigensinn, den die Territorialgeschichte nicht unbedingt begünstigt hat.

Bei den oberen Ständen hat es einigen Reiz zu beobachten, wie seit dem Ende des 18. Jahrhunderts die alte Verfassung nach modischen Begriffen ausgelegt worden ist. 1787 hieß es in einer „Geographie und Statistik Wirtembergs"[2]: die Regierungsform sei im kleinen die englische; nämlich „eine Vermischung der Aristokratie mit der Monarchie. Die Landschaft — das Parlament — stehet an der Spitze der Nation und besorgt ihre Wohlfahrt"! Die Seitenblicke auf England sind, nebenbei bemerkt, bei den Altrechtlern sehr beliebt.[3] Nach den wüsten Orgien der französischen Revolution rühmten es die Württemberger, daß bei ihnen keine Revolutionen und künstlichen Verfassungen nötig seien: man hatte ja nur auszuführen, was längst Recht war[4]! Am Ende der Rheinbundszeit, deren

[1]) Es sind die „Bürgerfreunde", deren Ideen Albrecht List in der unten erwähnten Arbeit dargestellt hat.

[2]) Erschienen bei dem Württemberger Korn in Laibach. Der ungenannte Verfasser ist Ph. L. H. Röder.

[3]) Siehe Wintterlin, Württ. Jahrbücher 1912, I, S. 52 mehrfach.

[4]) Siehe L. Th. Spittler, Sämtliche Werke XIII, S. 2ff. und besonders Friedrich Gutscher, Die Pflichten und Rechte des Wirtembergischen Bürgers ... Ein Versuch über die Güte der Wirt. Verfassung 1794, „Vorbericht" S. VIff. — W. Lang, Für und wider die Revolution, im 3. Heft der Sammlung Von und aus Schwaben.

Beginn für Württemberg auch mit der Aufhebung der alten Verfassung angekündigt worden war, feierten die Anhänger des alten Rechts, hoffend auf dessen Wiederherstellung, die 300jährige Wiederkehr des Vertrags von 1514. Damals schrieb einer im Rheinischen Merkur[1]: ,,Das Volksrecht, nur nach Konstitutionen regiert zu werden", sei keineswegs eine auswärtige Entdeckung. ,,Württemberg hat seit gerade 300 Jahren seine Konstitution, und zwar auf die einzig wahre Art." Sie ist nämlich ,,ein förmlicher Vertrag zwischen den Regierten und der Regentenfamilie", ,,der ächte gesellschaftliche Vertrag". So nannte auch Uhland 1817 das alte Recht etwas ,,zeitgemäßes"; denn es gebe dem ,,Volk" die Stellung, die das neu erwachte Gefühl für Freiheit und Menschenwürde verlange.[2] Es gab ja sogar etwas wie Menschen- und Bürgerrechte in den alten Verträgen! Sodann galten die alten Landschaftsvertreter, von Abordnungen der Ortsobrigkeiten gewählt, wirklich als Vertreter der Gemeinden, und der große Vertrag von 1770 zwischen Herrschaft und Landschaft nennt den Landtag und die Ausschüsse das ,,Corpus repraesentativum des gesamten lieben Vaterlandes". Württemberg hatte also längst eine ,,Repräsentativverfassung", hatte ,,Volksvertreter" gegenüber der ,,Regierung"! Auch daß der Landtag rein bürgerlich war, daß Württemberg durch Adelsvorrechte nicht beschränkt war, galt als ein Vorzug, mit dem das Land anderen vorausgeeilt sei.

In dem Kampf ums alte Recht zwischen 1815 und 1819 konnten sich freilich die, welche das dualistische System der alten Verfassung im vergrößerten ,,Königreich" fortführen wollten, als die Vertreter einer untergegangenen Zeit nicht halten; der Geist einer modernen ,,konstitutionellen Monarchie", wie die Regierung sie dem Lande bot, erzwang sich Eingang in die Köpfe, und zwar allmählich auch der Altwürttemberger, und die Verfassung, die schließlich rasch unter Dach gebracht wurde, als die Karlsbader Beschlüsse drohten, enthielt zwar auffallende, aber jetzt unschuldig gewordene Stücke aus dem dualistischen Recht. Die Denkart der Altrechtler war aber etwas, das weiterlebte.[3] Dies mit Vorsicht zu verfolgen,

[1] 1814, Nr. 95.

[2] Dazu habe ich in der Historischen Zeitschrift 108, S. 601 einiges bemerkt.

[3] Als Kuriosum sei erwähnt, daß 1831 eine Flugschrift („Worte über die alte und neue Verfassung Württembergs . . .") herauskam, die den Ab-

wäre jetzt um so interessanter, da der letzte Kampf ums alte Recht und die Bildung modernerer Begriffe vom Staatsleben in neuester Zeit eindringend geschildert worden ist.[1]) Nach 1819 waren die Württemberger einerseits stolz darauf, daß sie eine — im Gegensatz auch zu Baden — wieder auf Vertrag gegründete „Konstitution" und durch sie „parlamentarisches Leben" hatten, und — daß sich dies bei ihnen und durch ihre Festigkeit bis an den Ausgang des Mittelalters zurückverfolgen lasse. Anderseits wurde in den 20er und 30er Jahren auch in Württemberg die Freiheit beschnitten, und damit war ein Kampf gegeben, in welchem die Art der alten Verfassungskämpfer wieder bewährt werden konnte, während dazwischen der 1830er Liberalismus eindrang. Im ganzen ging die Kammeropposition nicht weiter, als daß sie Rechte „zurück" verlangte, die Verfassung für sich anrief und gelegentlich Vernunftrechtsbegriffe einmischte. Einzelne kamen allerdings bis zu Vorstellungen von einer Volkssouveränität: die Verfassung ist ein Vertrag zwischen Regent und Volk, also hat das Volk die Rechte, die er ausüben darf, dem Regenten übertragen, wie es ihm auch durch die Zivilliste seinen Unterhalt gewährt, und ähnliches.

Eine Hauptsache war, daß man die Eingriffe, die vom Bundestag her die württembergische Freiheit verletzten, für rechtswidrig erklärte. Gerade unter diesen Kämpfen wurde es vollends zum Grundsatz, daß die Volksvertretung eines kleinen Landes ihre Stärke darin suchen müsse, unwandelbar auch gegenüber Mächtigen bei ihrem Recht zu verharren. Daß beim Bunde, bei Österreich und Preußen, die Macht sei, ging sie gar nichts an; ihr Recht bestand, auch wenn es von Mächtigen übertreten wurde, und die Handlungen der Mächtigen waren dann für sie ungültig. Eine solche Stellung

fall vom alten Recht bedauert. Ein im gleichen Jahre erschienener „Verfassungs-Katechismus für das württembergische Volk" stellt die neue Verfassung immerhin als gute Fortsetzung der alten dar; der Grundstein unseres guten Rechtes ist der Vertrag von 1514, und Herzog Christoph steht deswegen in so gutem Andenken, weil die Rechte des Württembergers von ihm erst ihren Bestand erhielten und erweitert wurden. Einen Staat übrigens nennt man „ein Land, dessen Einwohner sich vereinigt haben, ihre heiligen Menschenrechte . . . unter den Schutz gemeinschaftlicher Gesetze zu stellen."

[1]) Siehe Albrecht List, Der Kampf ums gute alte Recht (1815—1819) nach seiner ideen- und parteigeschichtlichen Seite, in Wahls Beiträgen zur Parteigeschichte Nr. 5. Etwa gleichzeitig Wintterlin, Die württ. Verfassung 1815—1819, Württ. Jahrbücher 1912, I.

— das war etwas für Württemberger. So hat man noch nach der Entscheidung von 1866 gegenüber dem preußischen Sieger gesprochen. Damals stellte man sich auf das Bundesrecht, als das einzig feste. 1832 aber schrieb Paul Pfizer[1]): Die Völker Deutschlands haben ein Recht auf die 1806 widerrechtlich zertrümmerte Reichsverfassung; rechtlich aufgelöst ist sie nicht; es wäre im Recht begründet, wenn die Völker Deutschlands auf die Wiederherstellung dieser alten Reichsverfassung nur unter der Bedingung verzichten wollten, daß eine Nationalvertretung geschaffen werde. Wieder eine sehr kühne Auslegung „alten guten Rechts" zugunsten liberaler Forderungen!

Wenn man es für nötig hielt, liberale Forderungen aus dem positiven Recht zu begründen, so band man sich damit stark ans positive Recht. Dies ergab sich allerdings schon aus der Stellung, in der man sich begriff: der des Verteidigers gegen einen mächtigen Angreifer; auch die Badener haben es im Kampf gegen Blittersdorff als ihre Losung genommen, die rechtmäßige Verfassung durchzusetzen. Aber der Geist war hier doch ein anderer. Wie bezeichnend, daß Rotteck von dem badischen Landtag von 1831, den er ein „wahrhaft europäisches Ereignis" nennt, besonders rühmt, daß er den „Kampf des Vernunftrechts gegen das historische und positive" geführt habe![2]) Ein genauer Vergleich der Liberalen Württembergs mit den Badenern und Pfälzern müßte klarmachen, inwieweit jene konservativer dachten. Sie hatten übrigens auch eine starke, im Sinne der konstitutionellen Monarchie konservative, Gegnerschaft. Es ist interessant, zu sehen, wie weit hier auseinanderging, was früher unter der Fahne des alten Rechts vereinigt war. Demokratischer Geist war unter den Altrechtlern schon versteckt gewesen; jetzt unter den Kämpfen der 30er und 40er Jahre blieb er, ob auch sich ausbildend, doch gebunden; schließlich beim Übergang aus der bestehenden Verfassung des heimatlichen Staates in die illusionsvolle Schaffensfreiheit der „verfassunggebenden Reichsversammlung" sprang er heraus und konnte überraschend radikal aussehen. Einstige Altrechtler wie Uhland und Albert Schott, nun-

[1]) In der Schrift: „Gedanken über das Ziel und die Aufgabe des deut schen Liberalismus."

[2]) Geschichte der badischen Landtage, 1836.

mehr unter den Vordersten der liberalen Opposition, konnten ganz in ihrem Element sein, wo sie als Verfechter von „Volksrechten" die bestehende Verfassung, die monarchisch-konstitutionelle, zu vertreten behaupteten; danach aber in der Paulskirche, wo neues zu schaffen war, da entpuppten sie sich als reine Demokraten! Das große Deutschland sollte von einem Parlament aus freien Volkswahlen unter einem gewählten Präsidenten regiert werden.

Nun war aber gerade Uhland[1]) eine von Grund aus konservative Natur und empfand sich so auch als Demokrat mit revolutionären Begriffen. Man muß ins „alte gute Recht", ins alte Württemberg, wenigstens so wie es in seiner idealisierenden Anschauung ist, zurückgreifen, um dies zu verstehen. Man bekommt hier das Bild eines Volkes freier und rechtschaffener Bauern und Bürger, die keinen privilegierten Stand über sich haben, nur ihren Fürsten mit seinen Beamten, gegenüber dessen Gewalt sie durch ein hohes Maß von Rechten geschützt sind, namentlich durch die Rechte, die ihre Vertreter haben. Man kann sich eine Regierung vorstellen, die in Eintracht mit dem Landtag, ja nach dessen Willen geführt wird; man kann sich vorstellen, wie die Beamten, Höhergestiegenen, die doch auch diesem ländlich-bürgerlichen Volke angehörten und in Mundart, Sitten, in ziemlich bewahrtem natürlichem Volkstum ihre Zugehörigkeit zeigten, dem Volke mit Achtung begegnen konnten. Man hat also, was der Demokrat verlangt. Uhland dachte sich die Demokratie gut württembergisch ohne Bruch und Revolution ans Alte anknüpfend. Noch die späteren württembergischen Demokraten haben von diesem Geist; auch wo sie in der Theorie von den Badenern oder Pfälzern kaum abweichen mochten, als Gesinnung bleibt dieser mehr konservative Charakter doch unter ihnen.

Man kann heute oft von der demokratischen Weise Württembergs und der Württemberger sprechen hören, die im Staatsleben und in der Gesellschaft, in der Gesinnung auch der oberen Stände sich kundgebe. Damit muß in der Hauptsache gemeint sein, daß die sozialen Unterschiede nicht groß und hart sind und wenig betont werden, daß die Gebildeten, die Beamten bis hinauf zu den Ministern, dem Volke verhältnismäßig nahe stehen, daß ein demo-

[1]) Ich darf wieder auf den kleinen Aufsatz „Uhland in der Politik" in der Hist. Zeitschrift 108 verweisen.

kratisches „Bürgergefühl" die Bevölkerung trägt. Dies bemerken Preußen heute noch in allem möglichen, und es erinnert an die Schweiz. Es wird ähnlich bei anderen süddeutschen Staaten beobachtet; wir haben es hier aber nur mit Württemberg zu tun und stellen fest, daß diese „demokratische" Verfassung der Gesellschaft und „demokratische" Gesinnung abstammt von Altwürttemberg und allem seinem „alten Recht". Die demokratische Theorie des 19. Jahrhunderts ist natürlich nicht daraus abzuleiten, sondern stammt in der Hauptsache von Theorien, die durch die französische Revolution ausgebreitet worden sind. Aber getragen und durchsetzt wird auch sie in Württemberg von dem Alten. Allerdings gilt dies mehr oder weniger von allem deutschen Liberalismus, in dem ja auch landständische Überlieferungen fortlebten.

In jenem „Demokratischen" steckt aber etwas ernstlich Aristokratisches. Auch hier führt Uhland, und nebenbei der Vergleich mit der Schweiz, auf die richtige Spur. Es handelt sich um eine Aristokratie des echten gediegenen Volkstums. Dieses, wie man es zu Hause in dem alten ländlich-bürgerlichen Württemberg um sich hatte, wollte man auch im Staatsleben emporbringen. So sieht das „deutsche Volk" aus, dem diese Demokraten möglichst viel Freiheit und Einfluß auf die Politik geben wollten.

Der Altrechtlergeist in der Art, wie er in den vormärzlichen Freiheitskämpfern weiterlebte — soweit man ihn als Altrechtlergeist noch fassen darf —, zeigte sich seit 1849 in dem auffallenden Festhalten der württembergischen Demokraten an der Reichsverfassung der Paulskirche. Der Grund war nicht, daß der Inhalt dieser Verfassung ihnen durchaus wohlgefallen hätte, sondern, daß sie hier wieder um ein „gutes Recht" glaubten kämpfen zu müssen, das die Regierungen der Nation genommen hätten, und das in Wahrheit zu Recht bestehe. 1850 versuchten sie, vom Landtag aus der Regierung die Teilnahme an der Wiederherstellung des alten Bundes unmöglich zu machen. Noch in den 60er Jahren riefen sie nach der Reichsverfassung. Bei diesem Festhalten an etwas Verlorenem und von anderen Aufgegebenem war auch der Gedanke wirksam, daß Festigkeit unter glücklicheren Verhältnissen noch durch Erfolg belohnt werden könne: man müsse das Feuer einstweilen unterhalten, vielleicht daß andere herzukämen und ihre

Fackeln daran anzündeten; man müsse dem Recht und der guten Sache zu Hause einen wenn auch noch so eingeengten Boden erhalten, vielleicht daß von hier aus wieder einmal ein neuer Anfang gemacht werden könne. Dabei gewöhnte man sich, die Heimat als Ausgangspunkt großer Dinge anzusehen. Den erstaunlichsten Versuch, von Württemberg aus Deutschland umzubilden, machten die Demokraten der „Volkspartei" von 1864, die gerade seit 1866 eine Macht im Lande wurden. Nach Königgrätz und während der Gründung des Norddeutschen Bundes verkündeten sie, man müsse irgendwo im kleinen anfangen, um den Staat von unten auf ganz auf „Freiheit" zu bauen; aus freien Gemeinden soll der freie Staat, aus freien Staatsgebilden von mäßiger Größe — Preußen wäre in seine Provinzen als Selbstregierungskörper aufzulösen — soll die Eidgenossenschaft des „ganzen Deutschland" zusammentreten, von einem Parlament, von „schlichten Volksmännern" regiert, von einer riesigen Volksmiliz bewacht. Jeder aber muß zu Hause anfangen, für Selbstverwaltung und die Macht der Volksvertretung kämpfen und dafür sorgen, daß der Beamte nur noch der Beauftragte des Bürgers ist. Kurz vor dem 70er Krieg sammelte diese Partei eine Masse Unterschriften gegen das stehende Heer. Diese Partei mit ihrem starken Boden im Volke war eine Absonderlichkeit Württembergs; nach allem Gesagten wird es nicht nötig sein, das Altwürttembergische an dieser Erscheinung noch besonders zu begründen.[1])

Dann betrachtete man, abseits von allen Parteien, den Philosophen Karl Christian Planck in diesen 60er Jahren: er hatte in der 48er Zeit, als die Umwelt von solchem Tun nichts mehr wissen wollte, ein spekulatives System als Weltdeutung ausgearbeitet; dieses führte aus dem Grundgedanken der Organisation schließlich als Krönung ins Praktische: zu Plancks „Berufsstaat", dessen Abschluß eine große Völkerorganisation ist. Ein Bau kraft einer immanenten Idee, die die Menschen durchdringen müßte, und aufzurichten wieder von unten nach oben. Diesen Staat führte er den Zeitgenossen immer wieder vor, überzeugt, daß er kommen werde und daß es der Deutschen Bestimmung sei, ihn über die Welt zu verbreiten und damit ihre universale Sendung zu erfüllen. Den

[1]) Ich habe überdies auf mein Buch „Die Württemberger und die nationale Frage 1863—1871", 1910, zu verweisen.

Sieg Preußens empfand er als schweren Schlag; denn das bedeutete die Vollendung des unorganischen, atomistischen, von oben her mit Gewalt und mechanisch zusammengehaltenen Staates, der vor die Welt mit dem bewaffneten Egoismus hintritt. Dagegen erkannte Planck den Anschluß seiner Heimat an Preußen als notwendig. Aber nun, was ist die Aufgabe der Heimat? Sie soll im preußischen Reiche lernen und ihre Kraft üben, um auf dem neuen Boden das zukünftige Höhere und Höchste, den Berufsstaat, vorzubereiten. Das schwäbische Weltkaisertum der Staufer wird in einem höheren Sinne noch einmal wahr werden. — Das ist in dieser Zeit der kühnste Flug des württembergischen Geistes!

Im übrigen hat die preußische Gründung in Württemberg ganz besonders treue und gelehrige Freunde gewonnen; der Anschluß an den Norden war bei vielen als gründliche Wandlung aus alter Einseitigkeit gemeint. Bis in Kleinigkeiten hinein in allen Lebenssphären kann man seitdem verfolgen, wie das Beharren am Eigenen stark ist und sogar bewußter wird, wie aber ein besonderer Eifer, den anderen zu folgen, ihm die Wage hält, die oft unsicher zuschwanken scheint. Denn in Unsicherheit gerade schlägt frühere Beharrlichkeit und Selbstüberschätzung um. Als seinerzeit der Anschluß an Preußen bevorstand, zeigte sich das Unbehagen gerade gebildeter Württemberger, unter welchen Friedrich Vischer und Planck hervorzuheben sind, in einer sehr kritischen Behandlung „preußischer" und „norddeutscher" Art, und zwar stellten sie diejenigen Züge heraus, die in der Berührung und im Wettbewerb das Eigene bedrohen konnten. Es handelte sich nicht bloß um die Staatsverfassung, politische Anschauungen und Gewohnheiten, sondern um das gesellschaftliche Leben und schließlich überhaupt um den menschlichen Charakter, und zwar meistens um Eigenschaften der anderen, die zum äußeren Lebenserfolg dienlich sind. Was jene meinten, ist das mehr Bewußte, Berechnete und Geregelte, das Betriebsame, das gesellschaftlich Disziplinierte, das Glattgeschliffene und zugleich „Dezidierte" des Wesens. Es sind Züge, wie der „Kampf ums Dasein", der große moderne Lebensbetrieb sie entwickelt. In jenen Württembergern hat sich, so möchte man sagen, das alte Deutschland gewehrt. Man hatte am Norden, dem alles dies auch besser zu „liegen" schien, das Beispiel, wie auch ein im

Innersten verwandter landschaftlicher und menschlich-persönlicher Charakter sich modeln und abschleifen lasse. Es ist auch gewiß: das moderne Leben bedroht genau alle die Eigenschaften, die wir als altwürttembergisch herauszuheben hatten. Das Fabrikmäßige ist es, was ihnen feindlich ist, am ärgsten da, wo es in die geistige Arbeit und das seelische Leben eingreift. Dagegen sich rein zu halten, ist dem deutschen Geist überall, ob er in württembergischem oder holsteinischem oder hannoverischem Volkstum steckt, eine Lebensfrage.

Wir sind am Ende unserer Betrachtung. Eine Hauptsache war uns die Menschenart selbst, und man wird den Eindruck gewonnen haben, daß das, was wir anfangs als württembergische Art zu umschreiben versuchten, in einem so eingerichteten Gemeinwesen wohl aufwachsen konnte; man wird die Wechselwirkung zwischen Einrichtungen und Menschenart erkennen. Viel ist so wirklich zu erklären; aber dazwischen springt es doch in die Augen, daß eine Volksnatur, die einen Charakter bereits in dieses Gemeinwesen mitgebracht hat, sich auch ohne und gegen dessen Einwirkungen betätigt hat. Es ist die Volksnatur, die in ihrer Fülle überhaupt nicht geschichtlich hergeleitet werden kann. Über die Abstammung des im alten Württemberg vereinigten Volkes sagen wir nichts Überraschendes, wenn wir als sicher bezeichnen, daß das Germanische darin vorwiegt. Daß nun noch zwischen Franken und Alamannen eine alte Verschiedenheit im Charakter bestehe, wonach die Franken mehr beweglich, geschmeidig, heiter, die Alamannen mehr langsam, schwerblütig, eigensinnig wären, kann sehr wohl sein; aber wir sind da auf unsicherem Boden. Was dann früher von der Mischung mit zurückgebliebenen oder aus den Alpenvorländern und sonst wieder zugewanderten „keltischen" und „römischen" Menschen und von den Folgen einer solchen Mischung gesagt worden ist, das verwendet Völkernamen, mit denen für Rasse und Charakter an sich nichts anzufangen ist. Was damit gewöhnlich gemeint war, zeigt eine Beschreibung von Kölle[1]: er spricht von einer „ziemlichen Gleichförmigkeit der Race" im Württembergischen, „der vielen Einwanderungen ungeachtet", die namentlich nach dem furchtbaren Verlust an Menschen im 30jährigen Kriege zahlreich

[1]) Württ. Jahrbücher 1836, II, S. 202f.

waren, aus der Schweiz, aus Österreich und sonst. Er fährt fort: „Doch findet man zuweilen neben den allemannischen auch ächt gallische Gesichter unter dem Landvolke, runde Köpfe, breite Augenknochen, kurze Nasen mit sehr breiten Nüstern, und schwarze Haare". Das ist der homo alpinus der Anthropologen. Man hat früh erkannt, daß mit den körperlichen auch gewisse seelische Merkmale zusammenzutreffen pflegen: es ist das, was Gustav Klemm schon als „passive Rasse" geschildert hat.[1]) Man findet diesen Typus rein und in deutlicher Mischung auch in Niederschwaben. Wir brauchen uns dabei aber nicht aufzuhalten; aus einem Einschlag dieser Rasse in das Volkstum württembergische Eigentümlichkeiten herzuleiten, könnten wir doch nicht wagen.

Man hat natürlich auch von den Wirkungen gesprochen, die das Land und sein Klima auf den Charakter der Bewohner ausüben könne. Wir heben heraus, was sicherlich mehr als ein Spiel mit der Verwandtschaft von Land und Leuten ist: der Niederschwabe wächst in einem Lande auf, das mit Berg und Tal, mit dem Landschaftsbild freundlich anregende Abwechslung ohne besonders große Eindrücke gibt, in einer Natur, die ihn mild behandelt und bei tüchtiger Arbeit meistens in einigem Behagen ohne Üppigkeit leben läßt. Vergleicht man diese Natur mit der des Hochgebirges, der nordischen Meeresküste, der Tiefebene oder der Üppigkeit des Südens, so mag es begründet erscheinen, wenn man auch sie im Lebenszuschnitt und Naturell der Menschen wieder erkennen will: Bewegtheit mit Maß und Behagen, keine großen Spannungen und Gegensätze, ruhige Wärme des Wesens. Man kann beifügen, daß die Lage des Landes die territoriale Abgeschlossenheit, die eine Folge der konfessionellen Politik war, ihrerseits möglich gemacht hat. Württemberg hat keine Stromebene, liegt an keiner großen Verkehrsstraße; und daß das Land keine bedeutenden Bodenschätze hat, macht noch heute eine Überflutung mit fremdem Volk, eine Riesenindustrie, wie in Sachsen, unmöglich. Eine solche Beschaffenheit begünstigt die Entwicklung einer Eigenart. Aber die „chinesische Mauer", mit der Württemberg sich umgeben hat, war eine künstliche; denn die Natur hat das Land ziemlich nach allen Seiten offen gelassen.

[1]) Allgemeine Culturgeschichte dei Menschheit I, 1843.

So kommen wir doch wieder vom unsicheren Boden auf den festeren des politischen Gemeinwesens in heller Zeit, von dem die Entwicklung der Landesart abhängig war, und wollen wir mit einem Wort sagen, was hierin für Württemberg das am meisten Eingreifende gewesen ist, so nennen wir es das Durchdringen des geistlichen Einflusses im Staat, den lutherisch-theologischen Charakter der Bildung. Manches in der Art der Altwürttemberger, die wir anfangs zu umschreiben suchten, der Altwürttemberger vom Prälaten bis hinab zum Dorfschullehrer und Handwerker, deren Söhne durchs „Landexamen" zum geistlichen Amt gelangten, wird verständlich aus dem geistlichen Gepräge dieses Landes der Stiftler.

LITERATURBERICHT.

GESCHICHTE DER GEISTIGEN KULTUR

VON DER MITTE DES 17. BIS ZUM AUSGANGE DES 18. JAHRHUNDERTS.

ERÖFFNUNGSBERICHT.

1. Allgemeine Strömungen des Geisteslebens von ca. 1650 bis ca. 1800. — 2. Beurteilungsmaßstäbe des folgenden Literaturberichtes. — 3. Zum gegenwärtigen Stand der Forschung im allgemeinen. — 4. Allgemeine Literatur und Literatur über repräsentative Persönlichkeiten. — 5. Geistesgeschichtlicher Ertrag der Literatur zur Geschichte der Theologie und Kirche.[1])

I.

Die erste Periode der europäischen und auch der deutschen Geistesgeschichte seit dem Ausgange des Mittelalters trägt den Namen des Zeitalters der Renaissance. Dieses Zeitalter wird während des 17. Jahrhunderts durch ein neues abgelöst, das eines einheitlichen Namens entbehrt. Man darf daraus schließen, daß sich das neue in dieser zweiten nachmittelalterlichen Periode der Geistesgeschichte nicht in einer, sondern in mehrfacher Gestalt zeigt. Wandlungen des Verstandes- und des Gefühlslebens vor allem treten ein, die als die beherrschenden Tatsachen der damaligen Geistesgeschichte den Gegensatz zur vorausgehenden Zeit darstellen. Die schwächere Reaktion gegenüber der Renaissance ist die verstandesmäßige, die stärkere die gefühlsmäßige.

Die verstandesmäßige Reaktion nennt man Aufklärung. Als beherrschende und wesentlich gleichartige Bewegung erstreckt sie sich bis tief ins 19. Jahrhundert hinein, ja bis in die Gegenwart. Die gefühlsmäßige Reaktion erscheint dagegen in verschiedenen Formen, zuerst im Rahmen der alten Kirchen als Mystizismus und Pietismus, dann in Kunst und Leben als Empfindsamkeit, Sturm und Drang, Romantik. Obwohl beide Hauptbewegungen fast das ganze 18. Jahrhundert nebeneinander herlaufen und sich gegenseitig nicht minder stark beeinflussen, als sie selbst von dem vorangegangenen großen Kulturzeitalter abhängig sind: so besteht doch zwischen beiden ein tiefgreifender Gegensatz.

Entsprechend der verschiedenen seelischen Grundlage muß sich die verstandesmäßige Reaktion zunächst in anderen Formen voll-

[1]) Der zweite Teil des Berichtes wird in derselben Weise die Literatur zur Geschichte der Philosophie, der Pädagogik und anderer Wissenschaften sowie der Kunst, Politik, Wirtschaft und der geheimen Gesellschaften usw. behandeln.

ziehen als die gefühlsmäßige. Das Tempo der verstandesmäßigen Reaktion ist verhältnismäßig langsam. Was der Bewegung der Aufklärung aber am Tempo abgeht, ersetzt sie an räumlicher und zeitlicher Ausdehnungskraft. Sie breitet sich zwar langsam aus, aber dieser Ausbreitung sind kaum irgendwelche, zunächst räumliche oder persönliche, Schranken gesetzt. Neben der großen Anhängerschaft ist für die Aufklärung ferner das zähe Leben bezeichnend. Sie überdauert sämtliche schwere Erschütterungen durch die Gefühlsreaktionen des 18. Jahrhunderts; sie überdauert aber auch die schweren Erschütterungen durch die äußere Geschichte, durch die Revolution, durch Napoleon.[1]) Erst ganz allmählich tritt bei ihr ein Verfall der Kräfte ein, und es beginnt ein Todeskampf, der noch heute nicht beendet ist. Zu der örtlichen und zeitlichen kommt endlich als wirksamste die sachliche Ausdehnungskraft. Man könnte denken, die Bewegung beschränkte sich auf Gebiete, die nach unserem heutigen bereinigten Urteile dem Verstande allein zugänglich sind, also vornehmlich auf die Wissenschaft. Allein das Gegenteil ist der Fall. Die Aufklärung hat nicht nur den Ehrgeiz, sondern sie unternimmt es tatsächlich, das ganze Gebiet des menschlichen Lebens umzugestalten. Sie unterwirft auch Gebiete menschlicher Betätigung ihrer Herrschaft, zu deren Behandlung der Verstand am wenigsten berufen erscheint, wie Religion und Kunst. Schon Troeltsch hat in seinem grundlegenden Aufsatze über die Aufklärung (Protestantische Realenzyklopädie, 3. Aufl., 2, 1897, S. 225—241) die Aufmerksamkeit auf diese Tatsache gelenkt. Unter den von ihm behandelten aufklärerisch beeinflußten Gebieten fehlt allein die bildende Kunst. Er hat sie aber an anderer Stelle[2]) ebenfalls berücksichtigt.

Ein ganz anderes Bild bieten die Gefühlsreaktionen. Das, worin die Schwäche der verstandesmäßigen Reaktion liegt, das Tempo, ist ihre Stärke. Dagegen sind die Gebiete, auf denen sich die Aufklärung besonders hervortut, wie räumliche oder zeitliche Ausdehnung, hier mangelhaft entwickelt. Auch in der sachlichen Extensität können die gefühlsmäßigen Reaktionen mit der verstandesmäßigen zunächst noch nicht wetteifern. Das Tempo ist bei ihnen derartig rasch, daß man öfters geneigt ist, von Explosionen zu sprechen. Man denke an die Bekehrungen bei den Pietisten und an andere

[1]) Beispiele dafür in meinem auch ideengeschichtlich gerichteten Buche: Das Rheinland und die französische Herrschaft, Beiträge zur Charakteristik ihres Gegensatzes, Bonn, Hanstein, 1908. Vgl. W. Wendland, Die Religiosität und kirchenpolitischen Grundsätze Friedrich Wilhelms III. (Studien zur Geschichte des neueren Protestantismus 5), 1909.

[2]) Historische Zeitschrift 97 (1906), S. 53 ff. (2. Aufl.: Historische Bibliothek 24, 1911). Kultur der Gegenwart I 4 (1906), S. 405 ff. (2. Aufl. 1909).

Erweckungen des 18. Jahrhunderts. Aber auch in Künstlerkreisen fehlt es nicht an förmlichen Ausbrüchen und plötzlichen Offenbarungen. Dagegen ist die räumliche Ausdehnung zunächst meist gering: nur Auserwählte werden von den neuen Bewegungen ergriffen. Ihre Träger sind immer nur kleinere Kreise, hie und da versprengt. Es ist auch deshalb fast unmöglich, die Gefühlsreaktionen als eine Einheit zu behandeln. Ähnlich steht es mit der zeitlichen Ausdehnung, der Dauer: die Gefühlsreaktion verbraucht sich selbst schneller als die Verstandesreaktion. Eine fortwährende intensive Beschäftigung und Inanspruchnahme der Gefühle übt auf diese selbst eine zerstörende Wirkung aus. So ist der echte alte deutsche Pietismus bereits im ersten Viertel des 18. Jahrhunderts zu einem gewissen Abschluß gelangt. Auch im weiteren Verlaufe des 18. Jahrhunderts treten zwar noch genug Pietisten auf. Aber für die allgemeine Geistesgeschichte haben doch bereits die Vertreter anderer Gefühlsreaktionen größere Bedeutung gewonnen. Was endlich die sachliche Ausdehnungskraft betrifft, so besteht zwischen den vier wichtigsten Gefühlsreaktionen ein gewisser Unterschied. Die beiden älteren, Pietismus und Empfindsamkeit, leben noch ziemlich eingezogen. In größerem Umfange gibt es weder eine pietistische Politik noch eine empfindsame Wissenschaft. Aber die beiden jüngsten Gefühlsreaktionen, Sturm und Drang und Romantik, sind bereits anders geartet. Der Sturm und Drang ist nicht nur eine literarische, sondern auch eine politisch-soziale Strömung. Daß sie sogar in der Wissenschaft ihren Niederschlag findet, dafür sind die angesehenen Rousseauschüler unter den deutschen Historikern ein wichtiges Beispiel. Die Romantik endlich ist sachlich wieder beinahe ebenso extensiv wie die Aufklärung.

In der Wirklichkeit sind die eben rein theoretisch skizzierten Haupttypen des geistigen Lebens, die wiederum Troeltsch in etwas engerem Rahmen, aber in meisterhafter Gruppierung in seinem Aufsatze „Religionswissenschaft und Theologie des 18. Jahrhunderts"[1]) herausgearbeitet hat, natürlich nirgends so geschieden. Es gibt vielmehr kaum eine Geistesgröße unserer Periode, die nicht von beiden Hauptbewegungen tiefer berührt worden wäre: Christian Thomasius, Friedrich der Große, Goethe. Im Laufe des 18. Jahrhunderts ist sogar ein Zunehmen der Verschlingungen zwischen beiden Hauptzweigen zu beobachten. Während sich in Deutschland die älteste Aufklärung und der Pietismus wie zwei feindliche Brüder gegenüberstehen, wenngleich faktische Verbindungen zwischen beiden keineswegs fehlen, mehren sich später eigentümliche Synthesen zwischen den Verstandes- und Gefühlsbewegungen. Die kulturgeschichtlich wichtigste ist die, die wir in der Geschichte der

[1]) Preußische Jahrbücher 114 (1903), S. 30—56.

Wirtschaftslehre Physiokratismus, in der Geschichte der bildenden Kunst Frühempire, in der Geschichte der Literatur Klassizismus, in der Geschichte der Pädagogik Neuhumanismus und in der Geschichte der Philosophie Kritizismus nennen. Der alte wissenschaftliche Streit um Kants Stellung zur Aufklärung, um den Umfang des Rationalismus im Systeme Kants[1]) ist wegen der Unentwirrbarkeit jener Synthesen besonders schwer zu schlichten.

Will man einer unter den vorstehend skizzierten geistigen Bewegungen in der allgemeinen Geistesgeschichte den Vorzug geben, so ist das schon deshalb die Aufklärung, weil sie als eine einheitliche Größe den verschiedenartigen andern gegenübersteht. Aber unzulänglich wäre es ebenso, das 18. Jahrhundert in geistesgeschichtlicher Hinsicht nur als Zeitalter der Aufklärung zu bezeichnen.

Unzulänglich auch deshalb, weil die Aufklärung in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts ihren Höhepunkt schon überschritten hat. Dagegen treten die Gefühlsreaktionen gerade seit etwa 1750 in immer kürzeren Pausen und immer heftiger auf. Sie äußern jetzt auch eine größere sachliche Ausdehnungskraft als früher; sie sind an der Herstellung der vorhin erwähnten Synthesen entscheidend beteiligt. Es hat den Anschein, als wenn seit der Mitte des 18. Jahrhunderts wenigstens in Deutschland das Geistesleben eine neue Stufe erreicht. Die Aufklärung erweist sich nämlich bei genauerer und vor allem möglichst allseitiger Betrachtung doch keineswegs nur als Reaktion, als Gegenbewegung gegen die Renaissance, sondern als Weiterbildung, Vollendung der Renaissance, namentlich des in der Renaissance entbundenen Individualismus. Auf vielen Gebieten steht die Aufklärung gewiß in ausgesprochenem Gegensatze zur Renaissance. Am deutlichsten wird das vielleicht wieder auf dem Gebiete der Geschichtswissenschaft, wo z. B. Voltaires Bemühungen, abgesehen von seinem allgemeinen Kampf gegen die Antike, besonders darauf abzielen, das von der Renaissance errichtete Gebäude wenn nicht gänzlich abzutragen, so doch wesentlich zu verändern. Aber ebenso sicher sind doch auch die Zusammenhänge, so auf dem Gebiete der Staatslehre, Philosophie, Naturwissenschaften. Derartige Zusammenhänge sind bei den Gefühlsreaktionen weit schwächer. In ihnen ist das Gegensätzliche und damit das Neue viel klarer entwickelt. Von diesem Standpunkte aus wird man dann überhaupt Bedenken tragen, das 18. Jahrhundert einer einzigen kulturgeschichtlichen Periode zuzuweisen. Vielmehr fällt offenbar mitten hinein die Scheide zwischen der ersten nachmittelalterlichen Periode des Individualismus und einer zwei-

[1]) O. Ewald, Rationalismus und Empirismus in der Kritik der Reinen Vernunft: Kantstudien 12 (1907).

ten, erst heute im Ablauf begriffenen Periode, für die Lamprecht[1]) den Ausdruck Subjektivismus eingeführt hat. Er hat den ja längst angewandten Begriff des Subjektivismus zunächst für die deutsche Kulturgeschichte wesentlich umgestaltet. Lamprechts neuer Begriff leistet der allgemeinen Gruppierung ebenso gute Dienste wie der Einzelforschung. Man wird deshalb gut tun, ihn anzunehmen, zunächst nicht als etwas Unveränderliches, sondern zur empirischen Nachprüfung, als „regulative Idee" gewissermaßen. Die Begriffe Individualismus und Subjektivismus sollte man daher für unsere Periode ohne Erklärung nicht nebeneinander anwenden, sei es synonym, sei es zur Bezeichnung nur gradueller Unterschiede, wie das noch bei Troeltsch[2]) und bei Steinhausen in der Geschichte der deutschen Kultur (1904) S. 666f. geschieht. Was oben als starkes Anwachsen der Gefühlsreaktionen bezeichnet worden ist, wird bei Lamprecht zu einem ganz neuen Zeitalter. Der unleugbare Epochecharakter der Zeit um 1750, wie er neuerdings von verschiedenen Standpunkten aus auch von Moritz Kronenberg[3]) und besonders fördernd von Paul Sakmann[4]) gewürdigt worden ist, hat jedenfalls die Geistesgeschichte unserer Periode vollends ihrer Einheitlichkeit beraubt; denn der Umschwung, der in Deutschland um 1750 eintritt, ist nichts Singuläres; er hat vielmehr bei den europäischen Kulturvölkern stets ein Gegenstück, das natürlich in den Ländern am ehesten auftritt, wo die Entwicklung am weitesten vorgeschritten ist, wie im westlichen Europa.

Die bisherige Übersicht hat lediglich die relativen Neuerscheinungen berücksichtigt. Man darf aber darüber die starken Nachwirkungen sämtlicher älterer Kulturzeitalter nicht übersehen. Die Aufklärung ist nicht nur durch die Renaissance, sondern sogar noch durch das von der Aufklärung selbst so heftig befehdete Mittelalter beeinflußt worden. Die Aufklärung enthält merkwürdige mystische, geradezu okkultistische Bestandteile, die am deutlichsten in der Freimaurerei[5]) und verwandten, ohne mittelalterliche Ein-

[1]) S. z. B. Deutsche Geschichte VIII 1 (1906), S. 24ff. Vgl. E. Spranger, Archiv für Kulturgeschichte 9 (1911), S. 37f.

[2]) Protestantische Realenzyklopädie, 3. Auflage, 2 (1897), S. 225, Z. 50. Vgl. Historische Zeitschrift 97 (1906), S. 61, wo Subjektivismus mit Individualismus gleichgesetzt wird. Otto Lempp, Das Problem der Theodizee in der Philosophie und Literatur des 18. Jahrhunderts, Leipzig, Dürr, 1910, S. 220, 230 braucht die Ausdrücke nur zur Bezeichnung gradueller Unterschiede.

[3]) Geschichte des deutschen Idealismus I (1909): Die idealistische Ideenentwicklung von ihren Anfängen bis Kant S. 235ff.

[4]) Voltaires Geistesart und Gedankenwelt (1910), S. 356ff.

[5]) F. J. Schneider, Die Freimaurerei und ihr Einfluß auf die geistige Kultur in Deutschland am Ende des 18. Jahrhunderts: Prag, Taussig &

wirkungen nicht denkbaren Erscheinungen zum Ausdruck kommen. Wie stark die Gefühlsreaktionen mit solchen sozusagen atavistischen Mitteln arbeiten, ist bekannt. Und abgesehen von den Einwirkungen der älteren auf die neuen Kulturschichten sind die älteren in einer Gesamtschilderung auch deshalb nicht zu umgehen, weil sie für sich selbst weiter bestehen bleiben, unbeschadet aller neuen Einflüsse, denen auch sie unterliegen.

II.

Der folgende Literaturbericht wird sich bemühen, der eben angedeuteten Vielgestaltigkeit der Geistesgeschichte von ca. 1650 bis ca. 1800 einigermaßen gerecht zu werden.

Die Gruppierung der einzelnen Arbeiten kann zwar nicht nach den an der Spitze angegebenen theoretischen und absichtlich schematischen Kategorien erfolgen. Wohl aber leisten diese bei der Beurteilung der einzelnen Arbeiten die erste Handreichung. Eine begriffliche Einsicht in das Wesen der geistigen Hauptströmungen ist für jeden, der sich historisch damit beschäftigt, unerläßlich. Das Werturteil über einzelne Neuerscheinungen der ex professo geistesgeschichtlichen Literatur wird zunächst von dem Umfange und der Beschaffenheit des Beitrages abhängen, den sie zur Förderung jener begrifflichen Erkenntnis liefern.

Ferner handelt es sich um Ideengeschichte und nicht um systematische Ideenlehre. Daher wird man für die Beurteilung einen weiteren Grundsatz aufstellen: der kulturgeschichtliche Wert einer geistesgeschichtlichen Arbeit ist um so höher, je mehr sie historische und je weniger sie Gegenwartszwecke verfolgt. Gegenüber der Philosophie z. B. muß der Kulturhistoriker von seinem Standpunkt immer betonen, daß er aus philosophiegeschichtlichen Büchern nicht Philosophie, sondern Geistesgeschichte lernen will. Wenn aber ein Philosophiehistoriker mit seiner historischen Darstellung letzlich der systematischen Philosophie dienen will, so enttäuscht er damit den Kulturhistoriker. Eine philosophiegeschichtliche Arbeit mag systematisch noch so hoch stehen, wie das Werk Ernst Cassirers über das Erkenntnisproblem[1]), sie bietet uns, da sie aller Milieuforschung gänzlich abgewandt ist, weit weniger als eine sorgfältige historische Studie, der systematische Gegenwartswerke fernliegen. Als Gegenbeispiel könnte die freilich auf ein viel engeres Gebiet beschränkte Arbeit von K. Wolff über Schillers Theodizee bis zum

Taussig, 1909; rec. Historische Vierteljahrschrift 14 (1911) und Oskar F. Walzel im Euphorion 19 (1912). (Die Abkürzung „rec.“ bedeutet „recensiert von“. Wo der Rezensentenname fehlt, stammen die Besprechungen von mir.)

[1]) In der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, 2 Bde., 1907

Beginn der Kantischen Studien[1]) gelten. Sie bietet dem Ideenhistoriker mehr als andere, später zu würdigende, umfänglichere Behandlungen desselben Themas, die den Schauplatz der historischen mit dem der systematischen Philosophie zu vertauschen geneigt sind. Daß sich die Geschichte der Philosophie, sofern sie nur ein Glied der allgemeinen Ideengeschichte und zumal des 18. Jahrhunderts ist, ihr historisches Konzept fortgesetzt durch die der unbefangenen Geschichtsforschung und Geschichtsanschauung verderblichen Gegenwartsinteressen verrücken läßt, zeigt in symptomatischer Weise ein Urteil, das Kronenberg, der Verfasser des oben S. 245 erwähnten, sonst sehr anregenden Werkes, in der Vorrede S. V über sein eigenes Buch fällt. Hier heißt es von ihm im Hinblick auf den modernen Neuidealismus: Es ist „nicht bloß historisch, sondern auch konstruktiv, es will nicht bloß einen historisch gegebenen Tatbestand darstellen, sondern auch Probleme der unmittelbaren Gegenwart aufwerfen und deren Lösung vorbereiten helfen". So großer Dinge unterfängt sich der reine Ideenhistoriker nicht. Dann darf er auf die „historische Erklärung" aber auch größeres Vertrauen setzen als z. B. Sakmann, dem S. 357 für die oben S. 244f. beleuchtete Epoche das unbegründete Geständnis entschlüpft: „Es versagt hier die zeitgeschichtliche Erklärung aus Milieu und Moment; wir müssen auf die Tiefen der Menschennatur selbst [!] zurückgehen." — Philosophiehistoriker, die ihre kulturgeschichtliche Verpflichtung fühlen wie Dilthey und Windelband, werden dem Ideenhistoriker auch mit allgemeineren Darstellungen mehr bieten können als etwa Cassirer oder auch mancher Aufsatz in den Kantstudien, der vermittelst der Erforschung Kants der gegenwärtigen systematischen Philosophie dienen will. Am wenigsten haben natürlich die Literaturberichte des Archivs für Kulturgeschichte die Aufgabe, gewissermaßen den systematischen Gegenwartsgehalt der Leistungen der historischen Einzelwissenschaften auszuschöpfen. Ob die folgenden Arbeiten die geistige oder die materielle Kultur der Gegenwart fördern, ist dem Kulturhistoriker grundsätzlich gleichgültig. Sein Urteil wird von rein historischen Interessen bestimmt und unterscheidet sich damit auch grundsätzlich von dem Standpunkt, den Günther Jacoby in seinem Berichte über Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts eingenommen hat.[2])

Dagegen ist es zur Erzielung eines gewissen kulturgeschichtlichen Wertes durchaus nicht erforderlich, daß die einzelwissenschaftliche Arbeit über den Rahmen ihrer Einzelwissenschaft hinausblickt. Es verdient vielmehr besondere Hervorhebung, daß der Historiker der geistigen Kultur aus der reinen Fachliteratur

[1]) Leipzig, Haupt & Hammon, 1909.
[2]) Archiv für Kulturgeschichte 9,4 (1912) und 10,1/2 (1912).

der Einzeldisziplinen, vorausgesetzt nur, daß sie wirklich historische Ziele verfolgt, besonders viel lernen kann. Es ist nicht jedermanns Sache, einen Winckelmann zu schaffen, wie ihn uns Carl Justi[1]) hinterlassen hat. Freilich wird der folgende Literaturbericht auch lehren, daß die von Justi unübertrefflich geübte Arbeitsvereinigung anstatt der herkömmlichen Arbeitsteilung gerade auf unserem Gebiete noch große Aufgaben zu erfüllen hat.

Je mehr man sich von der Notwendigkeit dieser Arbeitsvereinigung überzeugt, als um so unerläßlicher wird endlich die Anwendung der allgemeinen kritischen Methode erscheinen, die in der politischen Geschichte zwar längst herrscht, in der Geistesgeschichte aber noch oft unbeachtet bleibt.

Wenn erst die kulturgeschichtliche Methodenlehre besser entwickelt ist als heute, dann wird es eher gelingen, ein vollständiges System von Beurteilungsmaßstäben zu liefern. Bei dem unentwickelten Zustande dieser Methodenlehre aber ist es um so nötiger, wenigstens einige von diesen Maßstäben hier skizzenhaft vorzuführen, und wäre es auch nur, um zu zeigen, daß der folgende Bericht, weil er einige dieser Maßstäbe anzuwenden bemüht ist, in keine einzelwissenschaftliche Zeitschrift mehr hineinpaßt.

Bei der Größe und Schwierigkeit des Berichtsgebietes hat irgendeine Art von Vollständigkeit nicht einmal angestrebt werden können. Für die Auswahl ist auch nicht nur jeweils ein sachlicher Gesichtspunkt, sondern auch der Bestand an gelieferten Rezensionsexemplaren maßgebend gewesen.

III.

Das Studium unserer Periode ist im verflossenen Menschenalter offensichtlich vertieft worden. Die Historie im engeren Sinne ist an dieser Arbeit freilich nicht in erster Linie beteiligt. Während die Geistesgeschichte des 16. Jahrhunderts und dann wieder die der deutschen Erhebungszeit von sog. zünftigen Historikern an leitender Stelle außerordentliche Förderung erfahren hat, ist das für das 18. Jahrhundert weit weniger der Fall. Das Hauptinteresse der deutschen Historiker ist vielmehr fortgesetzt auf die preußische und damit auf die Kriegs- und Verwaltungsgeschichte des Absolutismus gerichtet. Von jeher ist deshalb die Erforschung der Geisteskultur unserer Periode mehr von andern Spezialwissenschaften geleistet worden. Daß sie nicht wieder erlahmen werden, dafür ist vielleicht schon durch ein weit verbreitetes allgemeines Gegenwartsinteresse an unserer Periode gesorgt. Eine Reihe der damaligen geistigen Kämpfe und Mächte werden noch heute bis zu einem gewissen Grade als aktuell empfunden. Das war deutlich zu bemerken, als

[1]) 3 Bände, 2. Auflage, 1898—1899. F. O. W. Vogel, Leipzig.

einige Probleme unserer Periode durch den Fall Merkle[1]) von neuem vor die Öffentlichkeit gebracht wurden. Nun kann man zwar zweifeln, ob durch Merkle, und noch mehr, ob durch seine zum Pamphlet neigenden Gegner[2]) eine bedeutendere Förderung der wissenschaftlichen Literatur erzielt worden ist — der Standpunkt ist in beiden Lagern zu einseitig kirchlich —, aber schon die bloße Existenz dieser ganzen Streitschriftenliteratur ist ein Zeichen für das steigende Interesse, dessen sich unsere Periode heute erfreut.

Ähnliches gilt von den zahlreichen Neudrucken, die, freilich meist über wissenschaftliche Zwecke hinaus, aus unserer Periode (auch als Übersetzungen) immer wieder vorgelegt werden. Auch die Aufklärung ist darin in den letzten Jahren gut vertreten.[3])

Die neuere wissenschaftliche Literatur über unsere Periode hat ein wichtiges vorläufiges Ziel bereits erreicht: sie hat der tendenziösen Unterschätzung, besonders der Aufklärung, mit Erfolg entgegengewirkt. Die eine Zeit pflegt über die nächstvorhergehende stets am ungerechtesten zu urteilen. So ist es dem 18. im 19. Jahrhundert ergangen. Was man geschätzt hat, ist etwa die staatliche Kraft des Absolutismus, die klassische Nationalliteratur, die Blüte der bildenden Kunst, der Aufschwung der Naturwissenschaften. Aber im übrigen war in dem „historischen" 19. Jahrhundert vielmehr ein absprechendes Urteil über unsere Periode in Mode gekommen, das auf die ruhige Forschung natürlich ungünstig wirkte. So erklärt es sich auch, daß die neueste Literatur eine Anzahl von „Rettungen" vollziehen muß, womit sie an eine spezifische Lite-

[1]) Die katholische Beurteilung des Aufklärungszeitalters. Berlin, Karl Curtius, 1909. Die kirchliche Aufklärung im katholischen Deutschland. Berlin, Reichel & Cie., 1910. Beide Schriften rec. J. Loserth, Historische Vierteljahrschrift 14 (1911).

Die Verleger werden in diesem Bericht nur angeführt, wo sie Rezensionsexemplare zur Verfügung gestellt haben.

[2]) J. B. Sägmüller, Unwissenschaftlichkeit und Unkirchlichkeit in der kirchlichen Aufklärung. Essen, Fredebeul & Koenen, 1911. Die kirchliche Aufklärung am Hofe des Herzogs Karl Eugen von Württemberg, 1906; rec. Merkle, Deutsche Literaturzeitung 30 (1909), S. 1221ff., 1285ff. Ad. Rösch, Ein neuerer Historiker der Aufklärung. Essen, wie oben, 1909. — Das Kirchenrecht im Zeitalter der Aufklärung: Archiv für katholisches Kirchenrecht 83—85 (1903—1905).

[3]) H. Stephan, Spaldings Bestimmung des Menschen. Gießen, Töpelmann, 1908. L. Zscharnack, John Tolands Christianity not mysterious. Gießen, Töpelmann, 1908; rec. Sakmann, Hist. Ztschr. 105 (1910). E. Hirschberg, D'Alembert, Einleitung in die französische Enzyklopädie von 1751. Leipzig, Meiner, 1912. K. Wolff, Shaftesburys Moralisten. Jena, Diederichs, 1908. (Englische Ausgabe Shaftesburys von Robertson, 1900.) Spranger, Rousseau, Kulturideale. Eine Zusammenstellung aus seinen Werken. Jena, Diederichs, 1908. Dies ist nur eine kleine Auswahl.

raturgattung der Aufklärung wieder anknüpft. Die Tatsache, daß die größten Geister des deutschen Volkes zunächst aufklärerische Luft geatmet haben, konnte natürlich nicht geleugnet werden.[1]) Sie hätte aber schon viel früher Veranlassung geben sollen, die historischen Pflichten gegenüber der Geistesgeschichte unserer Periode und besonders gegenüber der Aufklärung zu erfüllen. Eine gute Würdigung der Lage der Forschung mit trefflicher Literaturangabe findet sich bei Ernst Kretzschmar, Über das Verhältnis Lessings in seiner Erziehung des Menschengeschlechts zur Aufklärung.[2]) Auch die Günthersche Schrift über die Menschheitswissenschaft bietet brauchbare allgemeinere Andeutungen.[3])

Die besondere Anziehungskraft, die einzelne Teile unseres Berichtsgebietes auf die Forschung ausüben, ist natürlich nicht immer nur durch sachliche Rücksichten bestimmt. Auch äußere, mehr oder minder zufällige Anregungen spielen eine um so größere Rolle, je mehr sich die neuere Forschung organisierter Formen bedient. Jubiläen und Preisfragen treten dabei besonders hervor. So ist eine größere Literatur[4]) über das Theodizeeproblem und über Semler durch Preisfragen angeregt worden. An Jubiläen sind beispielsweise Herder († 1803), Kant († 1804), Ph. J. Spener († 1705), Schiller († 1805), P. Gerhardt (geb. 1607), Rousseau (geb. 1712), Friedrich der Große (geb. 1712) und die Universitäten Gießen (gegr. 1607) und Leipzig (gegr. 1409) beteiligt. Dagegen ist hier auf die Jubiläumsliteratur, die zur Zweihundertjahrfeier der Erhebung Preußens zum Königreich 1901 erschienen ist, nicht mehr eingegangen. Die besondere Schätzung ferner, deren sich die Romantik in der Gegenwart (vgl. O. Ewald, Romantik und Gegenwart I, 1904) ganz allgemein erfreut, hat für das Berichtsgebiet die günstige Folge gehabt, daß die weit ins 18. Jahrhundert zurückreichende Vorgeschichte der Romantik zwar nur durch wenige, aber durch besonders gehaltvolle Untersuchungen geklärt worden ist.[5]) Andere,

[1]) Goethe zu Eckermann: „Sie haben keinen Begriff von der Bedeutung, die Voltaire und seine Zeitgenossen in meiner Jugend hatten." Zitat von A. Wolfstieg (unten S. 252, Anm. 6) S. 145.

[2]) Leipziger Dissertation 1904, S. 1.

[3]) Die Wissenschaft vom Menschen . . . in Lamprechts Geschichtlichen Untersuchungen 5 (1907). Gotha, Perthes; rec. Historische Vierteljahrschrift 11 (1908). Auf den daran anknüpfenden Streit zwischen Lamprecht und Troeltsch braucht man nicht einzugehen, weil er, wie meist in solchen Fällen, sachlich viel weniger ergibt als persönlich. Ähnliches gilt von dem Streit zwischen Dove und Meusel über Friedrichs des Großen Histoire de mon temps.

[4]) Dahlmann-Waitz, 8. Aufl., 1912 zeigt auch hier manche Lücke, wie er überhaupt unserm Berichtsgebiete nicht ganz gerecht wird.

[5]) Fritz Brüggemann, Die Ironie als entwicklungsgeschichtliches Moment, 1909; rec. Zeitschrift für Bücherfreunde 1911 und R. M. Meyer

sachlich nicht minder wichtige Gebiete liegen aber noch immer fast völlig brach. Insbesondere lagert über der Entstehung der Aufklärung noch ein beträchtliches Dunkel[1]), während man den Vorläufern des Pietismus bereits mit größerem Eifer nachgegangen ist.[2]) Auch eine andere unumgängliche wissenschaftliche Aufgabe ist erst hier und da in Angriff genommen worden: die sorgfältige Abgrenzung und individuelle Charakteristik der einzelnen Mittelpunkte der Verstandes- und Gefühlsreaktionen. Beiträge zur Milieuforschung sind nötig, ohne ausgesprochene personalgeschichtliche oder überhaupt spezialwissenschaftliche Absichten. Freilich fehlt dafür noch weithin die wichtigste Grundlage: die sorgfältige regionale geistesgeschichtliche Publikation, wie sie jetzt für die Aufklärung zum ersten Male am Niederrhein vorbereitet wird.

IV.

Doch es sollen hier nicht wissenschaftliche Wünsche ausgesprochen werden. Die Aufgabe ist vielmehr ein Bericht über das Vorhandene. Bis jetzt gibt es noch kein Werk, das alle in unserer Periode übereinander gelagerten Ideenschichten auch nur für ein Land in einer ausreichenden Skizze schilderte. Schlosser und auch Biedermann sind für Deutschland über Ansätze nicht hinausgelangt. Besseres haben Lecky[3]) und besonders Stephen für England und über England hinaus geleistet. Auf Lamprechts Deutsche Geschichte[4]) kann man hier deshalb nicht verweisen, weil Lamprecht meist nur die neuen, nicht alle Schichten berücksichtigt. Lamprecht beginnt um 1750 z. B. das Zeitalter des subjektivistischen Seelenlebens, indem er die Nichtexistenz aller älteren Richtungen schon deshalb voraussetzen darf, weil es entwicklungsgeschichtlich wichtiger ist, das werdende Neue als das erstarrende Alte zu schildern. Das hat man auch bei Würdigung des betreffenden Ab-

---

im Euphorion 17 (1910). R. Unger, Hamann und die Aufklärung, 2 Bde., 1911. Vgl. W. Hans, Kant und die Romantik, Euphorion 13, 1906. — Auch das Interesse etwa für Pascal und Zinzendorf ist durch moderne Gesichtspunkte bedingt.

[1]) Arnold E. Berger, Die Entwicklung der Aufklärungsideen in Westeuropa von der Reformation bis zur französischen Revolution (Jahrbuch des Freien Deutschen Hochstiftes 1911) bietet nur eine vorläufige skizzenhafte Übersicht, der man nicht überall zustimmen kann. Vgl. auch die lichtvolle Darstellung von A. O. Meyer, Der Toleranzgedanke im England der Stuarts: Historische Zeitschrift 108 (1912).

[2]) W. Goeters, Die Vorbereitung des Pietismus in der reformierten Kirche der Niederlande, 1911. W. Köhler, Die Anfänge des Pietismus in Gießen, 1907. H. Stephan, Der Pietismus, 1908.

[3]) Deutsch von Löwe, 4 Bde., 1879 ff. und von Jolowicz, 2 Bde., 1868.

[4]) Band 6—8, 1904—1906.

schnittes in G. Steinhausens Geschichte der deutschen Kultur[1]) zu berücksichtigen, der allerdings wiederholt nachdrücklich auf die „Unterströmungen" älteren Charakters hinweist.[2]) Davon abgesehen stellt aber Lamprechts Werk den ersten Versuch dar, die gesamte Geistesgeschichte unserer Periode nach einheitlichen Gesichtspunkten zu schildern, während Breysigs Arbeiten die Grenze zwischen empirischer Geschichte und konstruktiver Geschichtsphilosophie zu oft überschreiten.

Für einzelne Gebiete leisten gute Dienste die Neubearbeitungen von A. Springer (IV) durch F. Becker (8. Aufl. 1909), von Lübke durch M. Semrau (1907), von Göler von Ravensburg durch Max Schmid (3. Aufl. 1912) für die Kunstgeschichte, vor allem aber von Hermann Hettner durch Otto Harnack (6. Aufl. 1912) für die Literaturgeschichte[3]), wie auch Goedekes unentbehrliches Werk (ebenso wie Ueberweg-Heinze) durch Neubearbeitungen stets auf der Höhe gehalten wird und jetzt in R. F. Arnolds allgemeiner Bücherkunde zur neueren deutschen Literaturgeschichte (1910)[4]) eine wertvolle Ergänzung erhalten hat. In der Kirchengeschichte werden ältere Handbücher besonders für unsere Periode mit Erfolg durch neue verdrängt.[5]) — Allgemeine Fragen werden weit seltener behandelt, als nötig wäre, so von A. Wolfstieg[6]), von Heinrich Hoffmann[7]) und gründlicher von H. von Voltelini.[8]) Tiefe Einblicke gewährt besonders Dilthey[9]) trotz seiner aphoristischen

[1]) 1904; 2. Aufl. I, 1913, behandelt unsere Periode noch nicht.

[2]) Vgl. von demselben: Kulturgeschichte der Deutschen in der Neuzeit: Wissenschaft und Bildung 98, 1912.

[3]) R. Haym, Gesammelte Aufsätze, 1903. W. Scherer, Geschichte der deutschen Literatur, 12. Aufl., 1910; Vogt und Koch, 2 Bde., 3. Aufl., 1910; R. M. Meyer, Grundriß, 2. Aufl., 1907. F. Brunetière, Histoire de la littérature française classique III: Le 18e siècle [1912], ferner Bossuet, 1913 (mit konservativer Tendenz).

[4]) Die übrigen brauchbaren bibliographischen Hilfsmittel zur Ideengeschichte unserer Periode werden später berücksichtigt.

[5]) Horst Stephan, Handbuch der Kirchengeschichte 4 (1909); rec. W. Walther, Theol. Literaturblatt 1910. W. Hutton, The age of revolution [behandelt Kirchengeschichte], London, Rivingtons, 1908, hat, besonders für Frankreich und den Orient, selbständigen Wert.

[6]) Englischer und französischer Deismus und deutsche Aufklärung: Monatshefte der Comeniusgesellschaft 17 (1908).

[7]) Die Aufklärung, 1912 (Religionsgeschichtl. Volksbücher).

[8]) Die naturrechtlichen Lehren und die Reformen des 18. Jahrhunderts: Historische Zeitschrift 105 (1910).

[9]) Das 18. Jahrhundert und die geschichtliche Welt: Deutsche Rundschau 1901. Das Erlebnis und die Dichtung, 1905, [2]1907, [3]1912. Vgl. Der entwicklungsgeschichtliche Pantheismus usw.: Archiv für Geschichte der Philosophie 13 (1900).

Neigungen. Die ausgezeichnete allgemeine Literatur über die Romantik, vertreten durch R. Haym[1]), Ricarda Huch[2]) und Oskar F. Walzel[3]), befruchtet nach rückwärts auch noch die Ideengeschichte unserer Periode.

Dagegen ist die Literatur über drei repräsentative Persönlichkeiten, über Friedrich den Großen, Voltaire und Joseph II. (u. a. fürstliche Persönlichkeiten) besonders reich entwickelt.

R. Kosers ausgezeichnetes Lebensbild Friedrichs des Großen[4]) stellt zwar die allgemeine Geistesgeschichte nicht eigentlich in den Vordergrund. Dagegen bedeutet die monumentale, von Koser und Hans Droysen veranstaltete Ausgabe des Briefwechsels Friedrichs des Großen mit Voltaire[5]), die nur leider auf eine ausführliche Einleitung ganz verzichtet, eine außergewöhnliche Bereicherung an gesichertem Forschungsmaterial. Aus den Jubiläumsschriften ragen die Aufsätze von Erich Marcks[6]) und von Georg Küntzel[7]) hervor. Des Königs Stellung zu Religion und Kirche findet besonders auf katholischer bezw. klerikaler Seite Beachtung. Nachdem schon 1899 H. Pigge[8]) „die religiöse Toleranz" untersucht hatte, ist neuerdings die Kirchenpolitik des Königs von Johannes

[1]) Die romantische Schule. Anastatischer Neudruck 1902.

[2]) Die Blütezeit der Romantik, 3. Aufl., 1908. Ausbreitung und Verfall der Romantik, 2. Aufl., 1908.

[3]) Deutsche Romantik (Aus Natur und Geisteswelt 232), 2. Aufl., 1912. Vom Geistesleben des 18. und 19. Jahrhunderts, 1912. Shaftesbury und das deutsche Geistesleben im 18. Jahrhundert: Germanisch-romanische Monatsschrift 1 (1908). Seit 1903 gibt Walzel die besonders der Romantik gewidmeten ertragreichen Untersuchungen zur neueren Sprach- und Literaturgeschichte heraus.

[4]) 3. Aufl., 2 Bde., 1904—1905. Die 4. und 5. Auflage hat 1912 zu erscheinen begonnen. Die Darstellung umfaßt drei Bände und bringt im ersten die Neubearbeitung von „F. d. G. als Kronprinz". Der vierte Band soll die Belege enthalten. Gesamtdarstellungen u. a. auch von G. Winter, 2 Bände, 1907, und W. Wiegand, 2. Aufl., 1909.

[5]) 3 Bde., Leipzig, Hirzel, 1908—1911 (Publikationen aus den kgl. preußischen Staatsarchiven Bd. 81, 82, 86); rec. Sakmann, Historische Zeitschrift 105 (1910). Vgl. den von Koser herausgegebenen Briefwechsel mit Grumbkow und Maupertuis (Publikationen aus den kgl. preußischen Staatsarchiven Bd. 72, 1898).

[6]) Neue Rundschau 1912. [7]) Marinerundschau 23 (1912).

[8]) Vgl. von demselben: Die Staatstheorie Friedrichs d. Gr. in der Festgabe für H. Finke 1904. — F. Meusel, Friedrich d. Gr. als historisch-politischer Schriftsteller: Preußische Jahrbücher 120 (1905). F. Wittichen, Machiavell und Antimachiavell: Preußische Jahrbücher 119 (1905). Die Grundlage der Meuselschen Untersuchung ist nicht breit genug. Sie ist ebenso wie Wittichens vergleichende Analyse etwas apologetisch gehalten. F. Willenbücher, Die strafrechtsphilosophischen Anschauungen Friedrichs d. Gr.: Strafrechtliche Abhandlungen 56, 1904.

B. Kißling einer abfälligen, aber tendenziösen Kritik unterzogen worden.[1]) Das noch immer nicht freigegebene Politische Testament Friedrichs des Großen von 1752 gehört zu den wichtigsten Quellen zur Charakteristik seiner Geistesart. Eine sehr willkommene Teilausgabe haben G. Küntzel und M. Haß in den Politischen Testamenten der Hohenzollern[2]) vorgelegt. Auch in Bärs Publikation findet sich manches für die friderizianische Geistesart Bedeutsame.[3])

Neues über das Hofleben bringen die von 1750—1775 reichenden Tagebücher des Grafen E. H. A. von Lehndorff.[4]) Auch auf Friedrichs des Großen Familie richtet sich ständig die Aufmerksamkeit. Unter den Prinz-Heinrich-Forschern ist R. Krauel[5]) der Führer. Mannigfache Studien R. Festers über die Markgräfin Wilhelmine haben jetzt zu einem wohlgelungenen biographischen Versuch geführt.[6]) Eine größere Literatur mit vielen neuen Ergebnissen ist über Friedrichs des Großen Verhältnis zur Presse[7]) und zur deutschen Literatur[8]) entstanden, neben kleineren Arbeiten.[9])

[1]) Vorgeschichte des Kulturkampfes 1, 1911.

[2]) 2 Bändchen 1912. Vgl. die akademischen Reden von O. Hintze, 1904, und W. Wiegand, 1908, und H. v. Caemmerer, Das erste Testament Friedrichs d. Gr.: Hohenzollernjahrbuch 15 (1911).

[3]) Westpreußen unter Friedrich d. Gr., 2 Bde., 1909 (Publikationen aus den kgl. preußischen Staatsarchiven Bd. 83—84); rec. F. Luckwaldt, D. L. Z. 31 (1910).

[4]) 3 Bde., 1907—1912; rec. Koser D. L. Z. 29 (1908). Nachträge 1913. Vgl. F. Arnheim, Der Hof Friedrichs d. Gr. I: der Hof des Kronprinzen, 1912.

[5]) Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hauses Hohenzollern 4 (1902) und andere Arbeiten. Vgl. E. Daniels: Preußische Jahrbücher 125 (1906).

[6]) Die Bayreuther Schwester Friedrichs d. Gr., 1902. G. Freimark, Die anormalen Männer- und Frauengestalten in den Memoiren der Markgräfin von Bayreuth, 1909. Vgl. F. Arnheim, Luise Ulrike, die schwedische Schwester Friedrichs d. Gr., 2 Bde., 1909—1910; rec. A. Skalweit D. L. Z. 30 (1909), 32 (1911).

[7]) E. Consentius, Preußische Jahrbücher 115 (1904). W. Görisch, Berner Dissertation 1907. Vgl. E. Consentius, Die Berliner Zeitungen bis zur Regierung Friedrichs d. Gr., 1904; Alt-Berlin, 1907. R. Wolff, Berliner geschriebene Zeitungen aus dem Jahre 1740: Schriften des Vereins für die Geschichte Berlins 44 (1912).

[8]) De la litérature allemande, ed. L. Geiger, 2. Aufl., 1902; rec. Zeitschrift für deutsche Philologie 35 (1903) und E. Consentius, Euphorion 10 (1903). — P. Ssymank, Zeitschrift für den deutschen Unterricht 16 (1902). F. Frensdorff, Preußische Jahrbücher 125 (1906). Hans Droysen, Berliner Programm 1908 und zahlreiche andere belehrende Arbeiten desselben Verfassers, z. B. Forsch. zur brandenburgischen und preußischen Geschichte 23 (1910). Chr. Muff, 3 Vorträge, 1908.

[9]) Kohut, Friedrich d. Gr. als Humorist, 1908. Volz, Aus der Zeit Friedrichs d. Gr., 1908. Koser, Friedrich d. Gr. und die preußischen Uni-

Die Gegner Friedrichs des Großen kommen bei Th. Bitterauf[1]) und bei A. Brabant[2]) in einer Weise zu Worte, die auch des geistesgeschichtlichen Reizes nicht entbehrt. Dagegen ist A. Th. Preuß in seiner Biographie des Grafen von Hertzberg (1909) der hohen Bedeutung, die dieser gelehrte Minister für das preußische Geistesleben der spätfriderizianischen Zeit besitzt, nicht gerecht geworden.

Weit eingehender als früher hat man sich mit Voltaire beschäftigt. Die deutsche Wissenschaft ist an den Voltairestudien an erster Stelle beteiligt. In einer Fülle von Einzeluntersuchungen und in einer großen zusammenfassenden Gesamtdarstellung von „Voltaires Geistesart und Gedankenwelt"[3]) hat sich Paul Sakmann mit sichtlichem Erfolge bemüht, eine genauere Kenntnis und damit ein tieferes Verständnis und eine gerechtere Beurteilung besonders der geistesgeschichtlichen Bedeutung Voltaires anzubahnen. Man braucht Sakmanns Werk nur mit dem gewiß stoffreichen, aber tendenziös ablehnenden von L. Crouslé[4]) zu vergleichen, um den Fortschritt zu erkennen. Schon wegen ihres ruhigen Urteils ist Sakmanns Arbeit als Gegensatz auch zu Emile Faguets[5]) und Brunetières Unternehmungen sehr verdienstlich; obwohl Sakmann die dunklen Schatten keineswegs verdeckt. Das sind bei Voltaire s. E. nicht nur die moralischen „Schmutzflecken", sondern auch die Brutalitäten der Gedanken, besonders der Satz: „Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer." Darüber hinaus ist aber der Querschnitt durch Voltaires Gedankenwelt, besonders durch seine Philosophie, Religionskritik und Politik sachlich von außerordentlichem Werte, weil er für das Studium auch der Gedankenwelt des 18. Jahrhunderts im allgemeinen ein reiches Vergleichsmaterial zugänglich macht. Besondere Beachtung verdient die vom Verfasser bei Voltaire überall aufgezeigte Zwiespältigkeit in der Seelenverfassung und in der Gedankenarbeit. Voltaires historischer Relativismus, seine Neigung zum Staatskirchentum, sein „Etatismus", sein „Moraltheismus" und vieles andere wird höchst anschaulich beschrieben und verdiente wohl, daß man in Einzeluntersuchungen darauf zurückkäme. Das Schlußkapitel über Voltaire und den ideologischen Utopismus gehört besonders auch mit den Bemer-

versitäten: Forschungen zur brandenburgischen und preußischen Geschichte 17 (1904). B. Krieger, Lektüre und Bibliotheken Friedrichs d. Gr.: Hohenzollernjahrb. 15 (1911).

[1]) Die kurbayrische Politik im Siebenjährigen Kriege, 1901.

[2]) Das h. Römische Reich Teutscher Nation im Kampfe mit Friedrich d. Gr., 2 Bde., 1904—1911.

[3]) Stuttgart 1910; rec. A. Wahl, Götting. Gelehrte Anzeigen 173 (1911).

[4]) La vie et les œuvres de Voltaire, 2 Bde., 1899.

[5]) Z. B. Dix-huitième siècle: études littéraires und Histoire de la litérature française II.

kungen über andere Geister wie Montesquieu zu dem Anregendsten, was seit langer Zeit über die Ideengeschichte des 18. Jahrhunderts gesagt worden ist. — Sakmann verwendet in seinem Buche eine streng thematische Gliederung. Er berücksichtigt dabei wohl auch die bekannten Entwicklungsstufen des Voltaireschen Geisteslebens; aber Jahreszahlen werden geradezu geflissentlich vermieden. Darin liegt ein Mangel dieser sonst so trefflichen Gabe. Daß es möglich ist, auch eine Gesamtdarstellung sorgfältig chronologisch zu gliedern und dabei die Geschichte der Umwelt noch weit häufiger heranzuziehen, und daß man damit Voltaire vielleicht noch besser gerecht wird, dürfte auch Sakmann zugeben. Wenn er etwa die einzelnen Phasen der Freiheitslehre oder der Lebensanschauung Voltaires schildert, so können solche Entwicklungen mit manchen andern des Voltaireschen Geistes ungezwungen parallelisiert werden. Auch bei den historischen Werken wie dem Siècle de Louis XIV und dem Essay sur les mœurs et l'esprit des nations ist wohl zu beachten, daß sie ganz verschiedenen Zeiten angehören. Gleichsam eine entwicklungsgeschichtliche Umarbeitung des Sakmannschen Werkes würde sich durchaus lohnen. Daß ihm Zitate und ein Register fehlen, ist ebenfalls nicht zu entschuldigen. Aus der Fülle der vorbereitenden Sakmannschen Einzelstudien über Voltaire, die am Schlusse der Vorrede verzeichnet sind, sind die über Voltaire als Politiker[1]), als Philosophen[2]) und über „die Probleme der historischen Methodik und der Geschichtsphilosophie bei Voltaire"[3]) bemerkenswert. Der Historiker Voltaire ist auch von Eduard Fueter genauer gewürdigt worden.[4]) Nach diesen und anderen Untersuchungen können die großen Verdienste Voltaires um die Geschichtswissenschaft nicht mehr angezweifelt werden. In Ergänzung zu Sakmann hat F. Caussy[5]) Voltaire als Gutsherren eindringlich geschildert. Voltaires Verhältnis zu Friedrich dem Großen ist vor Vollendung der Ausgabe der Korrespondenz oberflächlich von G. Brandes[6]), für einen besonderen Fall ertragreich von R. Koser[7]) untersucht worden. Zur Einführung sind noch immer die 1870 von D. F. Strauß gehaltenen Vorträge sehr empfehlenswert, die 1908 in einer neuen Auflage erschienen sind. Dasselbe gilt von der stoffreichen und übersichtlichen, wenn auch durchweg zu günstig

[1]) Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft 61 (1905).

[2]) Archiv für Geschichte der Philosophie 18 (1905); rec. K. Wolff (oben S. 246f.) S. 26.

[3]) Historische Zeitschrift 97 (1906).

[4]) Beilage zur Allgemeinen Zeitung 1905, Sept. 12f. und Geschichte der neueren Historiographie, 1911; rec. Westdeutsche Zeitschrift 31 (1912).

[5]) Voltaire seigneur de village, 1912.

[6]) Voltaire in seinem Verhältnis zu Friedrich d. Gr. und Jean Jacques Rousseau. Berlin (1909).

[7]) Hohenzollernjahrbuch 10 (1906).

gehaltenen Darstellung von G. Pellissier[1]), die weit mehr bietet, als der Titel sagt.[2])

Während für Preußen das Stadium vor Friedrich dem Großen vom geistesgeschichtlichen Standpunkte nur etwa durch die Publikation der Briefe Friedrich Wilhelms I. an den Fürsten Leopold zu Anhalt-Dessau[3]) und der Briefe der Königin Sophie Charlotte (und der Kurfürstin Sophie von Hannover) an hannöversche Diplomaten[4]) bereichert worden ist, liegt für die erste aufklärerisch beeinflußte habsburgische Herrschergestalt, Maria Theresia, auch eine lesenswerte Darstellung vor.[5]) Der Briefwechsel der Kaiserin mit der Kurfürstin Maria Antonia von Sachsen, den W. Lippert 1908 in einer ausgezeichneten Ausgabe vorgelegt hat, ist für die Psychologie der Höfe nicht ohne Bedeutung. Ein besonders lebhaftes Interesse hat sich aber Joseph II. zugewendet.[6]) Besondere Beachtung hat die Kirchenpolitik gefunden. Neben den tüchtigen Arbeiten von F. Geier[7]), H. Franz[8]) und J. R. Kušey[9]) steht die unzulängliche von R. Hittmair.[10])

Aus dem inneren Deutschland sind jetzt die Briefe Liselottens in einer dankenswerten zusammenfassenden Publikation von H.

---

[1]) Voltaire philosophe. Paris, Colin, 1908. Vgl. G. Lanson, Voltaire, 1906.

[2]) W. Mangold, Voltaires Rechtsstreit mit dem kgl. Schutzjuden Hirschel, 1905. Bouvier, Notes inédites de Voltaire sur la profession du Vicaire Savoyard, 1906. W. Mangold, Voltairiana Inedita, 1901.

[3]) ed. O. Krauske: Acta Borussica, Ergänzungsband 1905; rec. K. Jacob D. L. Z. 29 (1908).

[4]) ed. R. Doebner (Publikationen aus den kgl. preußischen Staatsarchiven Bd. 79, 1905).

[5]) G Dorschel, Maria Theresias Staats und Lebensanschauung: Lamprechts Geschichtliche Untersuchungen 5 (1908). Vgl. Fürst J. J. v. Khevenhüller-Metsch, Aus der Zeit Maria Theresias (1742—1759), 4 Bde., 1907—1911.

[6]) P. v. Mitrofanov, Joseph II., 2 Bde., 1910 (Übersetzung aus dem Russischen); rec. H. v. Voltelini, Historische Zeitschrift 106 (1911); F. Luckwaldt, Götting. Gelehrte Anzeigen 174 (1912). J. Laenen, Joseph II. en zijne regeering in de Nederlanden. Antwerpen, H. & L. Kennes, 1908. Grundlegend sind hier die 1900 und 1902 erschienenen Werke Hans Schlitters. Vortreffliches enthält: H. Gnau, Die Zensur unter Joseph II. Freib. Diss. 1910, Straßburg 1911; rec. Ziekursch, Hist. Vierteljahrschrift 15 (1912).

[7]) Stutz' Kirchenrechtliche Abhandlungen 16f., 1905; rec. Westdeutsche Zeitschrift, Korrespondenzblatt 1905 und Th. Ludwig, Histor. Zeitschr. 97 (1906).

[8]) Studien zur kirchlichen Reform Josefs II. . . . 1908.

[9]) Stutz' Kirchenrechtliche Abhandlungen 49f., 1908.

[10]) Der josephinische Klostersturm im Lande ob der Enns, 1907; rec. Historische Vierteljahrschrift 11 (1908).

F. Helmolt[1]) allgemeiner zugänglich gemacht worden. Aber sie bietet nur eine Auswahl. Das Material zu einer geistesgeschichtlichen Würdigung der reizvollen Prinzessin ist nach wie vor in einer Reihe von anderen Veröffentlichungen zerstreut, die durch Helmolt um neue wichtige vermehrt worden sind. Ihm verdankt man auch ein kritisches Verzeichnis der Briefe und eine Bibliographie.[2]) Was fehlt, ist wie bei der Korrespondenz Friedrichs des Großen mit Voltaire die geistesgeschichtlich interessierte Verarbeitung. Die Untersuchung von M. Strich[3]) bringt nur über Liselottens politische Haltung Aufklärung. Die Arbeit von J. Wille[4]) wendet sich an weitere Kreise. Während man sich bei Liselotte besonders um Beschaffung von neuem Briefmaterial bemüht hat, ist der Württembergische Geschichtsverein mit einem darstellenden Prachtwerke über den Herzog Karl Eugen und seine Zeit[5]) hervorgetreten, das mit seiner reichen Schilderung des für das 18. Jahrhundert so wichtigen schwäbischen Geisteslebens[6]) hohes Lob verdient. Hier wird wirklich und erfolgreich eine allgemeine Milieuschilderung angestrebt. Nur sind die von einer großen Zahl verschiedener Verfasser beigesteuerten Mosaiksteine öfters zu klein ausgefallen. Und, was am meisten zu bedauern ist: schließlich ist der Herzog selbst darüber zu kurz gekommen. Andere geistesgeschichtlich wichtige biographische Beiträge seien nur noch anmerkungsweise genannt.[7])

V.

Von den einzelnen Gebieten, in denen sich das Geistesleben unserer Periode spiegelt, darf die Theologie aus besonderen Gründen vorangestellt werden. Einmal sind die ältesten Umwälzungen des geistigen Lebens, wie sie in der Frühaufklärung und besonders in der geistigen Wiedergeburt des französischen Katholizismus des

[1]) 2 Bde., 1907—1908.

[2]) Sammlung bibliothekswissenschaftlicher Arbeiten 24 (1909). Vgl. K. Hauck, Karl Ludwig von der Pfalz, 1903. Die Briefe der Kinder des Winterkönigs, 1908.

[3]) Liselotte und Ludwig XIV.: Historische Bibliothek 25 (1912).

[4]) 1905; 2. Aufl. 1908.

[5]) 2 Bde. Eßlingen, Neff, 1907—1909; rec. P. Darmstädter, Historische Zeitschrift 97 (1906). Vgl. A. Osterberg, Der Gräfin Franziska von Hohenheim . . . Tagbuch, 1913.

[6]) E. Seidel, Politik und Literatur in Württemberg von der Mitte des 18. Jahrhunderts bis zu Schillers Jugenddramen. Tübinger Dissertation 1910.

[7]) P. Haake, August der Starke, 1902. F. Förster, Friedrich August II. der Starke, 1909. W. Bode, Amalie, Herzogin von Weimar, 3 Bde., 2. Aufl., 1909. O Müller, Zur Geschichte des Grafen Wilhelm von Schaumburg-Lippe, 1912 u. 1913. Vgl. Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen 126 (1911).

17. Jahrhunderts[1]) und im Pietismus zutage treten, hier am besten zu beobachten. Ferner haben fast alle bedeutenderen Geister unserer Periode irgendwie mit der Theologie zu tun. Außerdem aber ist gerade dieses Gebiet durch eine allgemein ideengeschichtlich interessierte dogmengeschichtliche Forschung neuerdings besonders gut bestellt worden. Der fruchtbarste Anreger ist hier unstreitig Ernst Troeltsch. Man mag seinen Aufstellungen im allgemeinen und besonderen kritisch gegenüberstehen: das Verdienst bleibt ihm, daß er eine Reihe wichtiger neuer geistesgeschichtlicher Probleme als solche erkannt und erfolgreich bearbeitet hat.

Begonnen hat Troeltsch 1891 mit einer Spezialuntersuchung über Vernunft und Offenbarung bei Johann Gerhard und Melanchthon. Von hier aus gliedert sich seine Schriftstellerei in eine Gruppe, die die Zeit vor der Aufklärung behandelt und hier trotz ihrer wesentlichen kulturgeschichtlichen Entdeckungen außer Betracht bleiben muß, und in eine zweite, die vornehmlich unserer Periode und der darauf folgenden gewidmet ist, bis sie in die Behandlung gegenwärtiger religiöser und religionspolitischer Probleme ausmündet. Von den Arbeiten über die ältere Zeit wird jedoch der Aufsatz über „das stoisch-christliche Naturrecht und das moderne profane Naturrecht"[2]) und der über „die Sozialphilosophie des Christentums"[3]) sowie der erste Band der „Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen" (1912) auch den Ideenhistoriker des 18. Jahrhunderts fesseln müssen.

Man wird es bedauern, daß Troeltsch das Berichtsgebiet nicht häufiger durch Spezialuntersuchungen nach Art seiner Erstlingsarbeit angebaut hat, wo auch das allgemeine geistesgeschichtliche Verständnis unserer Periode wenigstens an einer wichtigen Stelle durch seinen Spezialaufsatz über „das Historische in Kants Religionsphilosophie"[4]) wesentlich gefördert worden ist. Im übrigen bevorzugt Troeltsch aber auch auf diesem seinem eigensten Gebiete die in großen Zügen zusammenfassende, aber stets viel Neues bietende Gesamtdarstellung, von der wieder speziellere[5]) und allgemeinere[6]) Typen vorliegen, und

[1]) F. Strowski, Histoire du sentiment religieux en France au 17e siècle. Pascal et son temps. 3 Bde. Paris 1907—1908; rec. W. Ganzenmüller, Archiv für Kulturgeschichte 9 (1912), S. 356—359.

[2]) Historische Zeitschrift 106 (1911).

[3]) Jahrbuch des Freien Deutschen Hochstifts 1911. Johannes Meyer, Das soziale Naturrecht in der christlichen Kirche, 1913.

[4]) Kantstudien 9 (1904).

[5]) Leibniz und die Anfänge des Pietismus in: Der Protestantismus am Ende des 19. Jahrhunderts, 1901.

[6]) Artikel über Aufklärung, Deismus, Idealismus, Englische Moralisten in der 3. Aufl. der Protestantischen Realenzyklopädie.

die in ihrer allgemeinsten Form[1]) wohl auch am bekanntesten geworden ist.

Aber auch abgesehen von diesen und andern Arbeiten Troeltschs hat die Erforschung der religiös-kirchlichen Kultur unserer Periode namhafte Fortschritte gemacht, besonders auf protestantischer Seite. An erster Stelle ist der Anfang der Dogmengeschichte des Protestantismus von Otto Ritschl (I 1908, II 1, 1912) zu nennen, die zur Entstehungsgeschichte der neuen religiösen Kultur wichtige Beiträge liefert und für unsere Zwecke auch sonst die Aufgabe der Prolegomena erfüllt.[2])

Von allgemein geistesgeschichtlichem Interesse wäre besonders eine eindeutige Antwort auf die Frage nach dem Verhältnisse der religiös-kirchlichen Aufklärung zum alten Luthertum, die schon von Bruno Bauch[3]) und von Horst Stephan[4]) in verschiedener Weise behandelt wird. Den starken Gegensatz, den besonders Troeltsch zwischen dieser Aufklärung und dem alten Luthertum hervorhebt, wird man im allgemeinen zugeben müssen und doch zugleich betonen, daß wichtige und äußerst folgenschwere Bestandteile der Aufklärung aus dem 16. Jahrhundert, wenn nicht speziell von Luther, so doch aus der protestantischen Kultur des 16. Jahrhunderts abzuleiten sind. Das hat für die in den Kreisen der Aufklärung so weit verbreitete Verachtung des Mittelalters G. E. Burckhardt[5]) treffend hervorgehoben. Noch wichtiger ist aber der Nachweis dieser unzweifelhaft altprotestantischen Wurzel bei der bekannten kirchenpolitischen Neigung der Aufklärung zum Staatskirchentum. Das oft geschilderte Landeskirchentum des 16. Jahrhunderts und schon des späteren Mittelalters findet seine Fortsetzung in dem Staatskirchentum der Aufklärung, wie es schon von Thomasius im Anschluß an Pufendorf theoretisch verfochten und später im Josephinismus auch auf die katholische Kirche

[1]) Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt, 2. Aufl.: Historische Bibliothek 24 (1911). Kultur der Gegenwart I 4 (1906), S. 372 ff., 428 ff. (2. Aufl. 1909).

[2]) Aus ähnlichen Gründen ist auch auf K. Sells für einen weiteren Kreis bestimmte Arbeiten zu verweisen: Katholizismus und Protestantismus, 1908; Christentum und Weltgeschichte seit der Reformation (Aus Natur und Geisteswelt 298, 1910); Religionsfreiheit und politischer Fortschritt: Theologische Arbeiten aus dem rheinischen wissenschaftlichen Predigerverein, 1907; Die Religion unserer Klassiker, 2 Aufl., 1910.

[3]) Luther und Kant, 1904.

[4]) Luther in den Wandlungen seiner Kirche, 1907 (populär gehalten). Desgl. K. Holl, Die Rechtfertigungslehre im Lichte der Geschichte des Protestantismus, 1906.

[5]) Anfänge einer geschichtlichen Fundamentierung der Religionsphilosophie S. 50. Berlin, Reuther & Reichard, 1908.

(unter Verwertung katholischer Vorbilder, man denke an Voltaire) übertragen wird. In der theoretischen und praktischen Kirchenpolitik stößt man jedenfalls, was man gegenüber Troeltsch nicht übersehen darf, auf ein äußerst festes Verbindungsglied zwischen der protestantischen Kultur des 16. und des 18. Jahrhunderts. Die Literatur über die Geschichte der Kirchenpolitik hat diesen Zusammenhang noch nicht genügend beachtet, wie sie auch einer Gestalt wie Febronius[1]) noch nicht gerecht geworden ist. Die landeskirchliche Frage des 19. Jahrhunderts empfängt von hier aus auch neues Licht, wofür auch E. Försters Werk über die Entstehung der preußischen Landeskirche[2]), das natürlich ganz ins 19. Jahrhundert hinübergreift, wichtig ist. Für unsere Periode ist besonders Preußens Verhältnis zur römischen Kurie durch Erschließung neuer Quellen[3]) und durch Darstellungen[4]) in dankenswerter Weise geklärt worden. — Die Konfessionspolitik der Reichsstadt Cöln behandelt L. Schwering in den Annalen des historischen Vereins für den Niederrhein 89 (1910) im allgemeinen zutreffend. Dagegen entspricht das Werk von A. F. Ludwig über den Weihbischof Zirkel von Würzburg (2 Bde., 1904, 1906) nicht den wissenschaftlichen Anforderungen.

Das Zurückbleiben der Einzelforschung hinter der zusammenfassenden Darstellung, das sich bei Troeltsch beobachten läßt, ist für die hier in Betracht kommende sonstige Literatur nicht charakteristisch, wenn sich auch die Einzelforschung nicht gleichmäßig über das ganze große Gebiet ausdehnt, sondern lieber zu bestimmten Problemen und Personen zurückkehrt. Von sachlichen Strömungen übt der Pietismus auf die ideengeschichtliche Forschung besonders wegen seiner psychologischen Rätsel vielleicht immer noch eine größere Anziehung aus als die Aufklärung. Für die letztere bedürfte es vor allem der sorgfältigen, örtlich begrenzten Einzelstudie, für die Chr. Kolb[5]) ein vorzügliches Vorbild aufgestellt

[1]) F. Stümper, Die kirchenrechtlichen Ideen des Febronius. Würzburger Dissertation, 1908. J. Zillich, Hallische Abhandlungen zur Neueren Geschichte 44 (1906). H. Hirschberg, Staat und Kirche nach Febronius. Greifswalder Dissertation, 1911. Über den Josephinismus oben S. 257. [2]) 2 Bde., 1905, 1907.

[3]) Preußen und die römische Kurie . . . bearbeitet von Ph. Hiltebrandt I (1625—1740), 1910.

[4]) Ph. Hiltebrandt, Preußen und die römische Kurie in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts: Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven etc. 11 (1908), S 319—359. H. Westerburg, Preußen und Rom an der Wende des 18. Jahrhunderts (Stutz' Kirchenrechtliche Abhandlungen 48, 1908); rec. C. Mirbt, Historische Zeitschrift 103 (1909).

[5]) Die Aufklärung in der württembergischen Kirche. Stuttgart, Kohlhammer, 1908; rec. Troeltsch, Historische Zeitschrift 103 (1909).

hat. Lebhaftes Interesse haben einerseits Semler, andrerseits Zinzendorf und neuerdings auch A. H. Francke auf sich gezogen. Für die französische Religionsgeschichte stehen die neueren Pascalstudien im Vordergrunde. Wie man die religiöse Seite der Revolution unter Führung von Aulard und Mathiez näher erforscht, so findet „das religiöse Problem während der französischen Vorrevolution"[1]) allmählich auch das nötige wissenschaftliche Interesse, das aber erst dann ein dringendes Bedürfnis erfüllt hat, wenn eine so weitblickende Persönlichkeit wie Bayle genauer analysiert sein wird. Für England und Amerika verdienten die von Troeltsch und besonders von Weingarten schon früher und von Sanford H. Cobb[2]) neuerdings gegebenen Anregungen weitere Beherzigung. Cobbs bedeutendes Buch hat in Deutschland auch bei den Schriftstellern, die sich mit demselben Gegenstand beschäftigen, wie Hägermann, Jellinek, Troeltsch, Wahl u. a. kaum Beachtung gefunden. Die späteren Berichte werden mehr darüber bieten. —

J. Hashagen.

[1]) Aufsatz K. Bornhausens in der Historischen Zeitschrift 105 (1910). Hier wird der religiöse Rückschritt Voltaires gegen Bayle treffend kenntlich gemacht und darüber hinaus auch die Geschichte des Theodizeeproblems gefördert.

[2]) The rise of religious liberty in America, 1902.

(Schluß folgt.)

KLEINE MITTEILUNGEN UND NOTIZEN

Bericht über den 3. Internationalen Historikerkongreß in London 3.—9. April 1913. Der 3. Internationale Historikerkongreß hat gewiß jedem Teilnehmer Anregungen in reicher Fülle gebracht. Im einzelnen wird sich die Ernte freilich erst dann beurteilen lassen, wenn sie glücklich eingefahren ist, d. h. wenn die Britische Akademie ihren Plan, die Vorträge zu veröffentlichen, hat ausführen können. Hier kann es sich nur darum handeln, einen vorläufigen Überblick über die Vorträge zu geben, die in den allgemeinen Sitzungen behandelt wurden, und von den Sektionsvorträgen diejenigen zu charakterisieren, die sich mit der Kulturgeschichte im besonderen beschäftigten.

Abgesehen von der Begrüßungsversammlung, in der der aktive Vorsitzende, Professor Ward, nach Verlesung eines von James Bryce, dem Ehrenpräsidenten, geschriebenen Briefes die offizielle Empfangsrede hielt und darin hervorhob, wie die englische Geschichtsforschung besonders den Dilettanten viel verdanke, abgesehen von dieser fanden zwei allgemeine Versammlungen statt, in denen je vier Vorträge gehalten wurden.

Die erste Reihe eröffnete Bernheim mit einer Rede über historische Interpretation aus den Zeitanschauungen. Die erst durch Hegel und Comte begründete Einsicht, daß jede Zeit ihr eigenartiges Gepräge trägt, ist nach ihm immer noch nicht zur konsequenten Anwendung in der historischen Interpretation gelangt. Selbst wenn man die Grundanschauung einer Zeit im allgemeinen kennt, versetzt man sich nicht eindringlich genug in ihre Wirkung auf Begriffe, Werte, Motive und Urteile der betreffenden Zeit. Dies wies Bernheim nach durch eine eingehende Untersuchung des besonderen Sinnes gewisser der Augustinischen Welt- und Geschichtsanschauung entnommener Begriffe. So bezeichnet superbus nicht einfach den Hochmütigen, sondern speziell den gleich Lucifer in frevelhafter Überhebung von Gott Abgefallenen, iustitia im Gegensatz dazu die Gottgerechtigkeit im Sinn der Evangelien, nicht die menschliche Gerechtigkeit. Besonders die Briefe und Bullen Gregors VII. boten eine lange Reihe von Beispielen, wie anscheinend allgemeine, fast nichtssagende Ausdrücke, aus diesem besonderen Zusammenhang heraus interpretiert, eine lebendige und ganz spezielle Bedeutung bekommen. So gelangt man nicht nur zu einem vertieften Verständnis der Motive der handelnden Personen, sondern auch der einzelnen Quellen. Denn da die Regierung eines gottlosen Fürsten nach dieser Anschauung durch allerhand Schrecknisse in der Natur gekennzeichnet ist, so ergibt die Erwähnung derartiger Dinge (z. B. Sonnenfinsternis bei Radulfus Glaber) bei sonst scheinbar unparteiischen Quellen einen deutlichen Hinweis auf des Autors Parteistellung.

Pirenne gab einen Überblick über die sozialen Stufen der Entwicklung des Kapitalismus vom 12. bis 19. Jahrhundert, den er übrigens ergänzte durch einen Vortrag in Sektion III, betitelt: Der Großhandel in seinen Beziehungen zu der mittelalterlichen Stadtwirtschaft. Beidemal eröffnete er seine Ausführungen mit einer Polemik gegen die Nationalökonomen, hier gegen Büchers Theorie der Stadtwirtschaft, dort gegen Sombarts Behauptung, es habe vor der Renaissance überhaupt keinen kapitalistischen Betrieb gegeben. Beidemal macht er den Nationalökonomen den berechtigten Vorwurf, daß sie zu einseitig waren in der Auswahl ihrer Quellen. Nicht in Deutschland und nicht erst vom 14. Jahrhundert an durfte die Frage studiert werden. Große wirtschaftliche Zentren finden sich vielmehr seit dem Ende des 11. Jahrhunderts in Oberitalien und Flandern. Eine Durchforschung der dortigen Verhältnisse ergibt schon für diese frühe Zeit eine Gruppe von kapitalistisch arbeitenden Kaufleuten. Sie haben sich vermöge ihrer Intelligenz aus den ärmsten Schichten der ländlichen Bevölkerung heraufgearbeitet. Ihr Einfluß auf die Organisation aller für die Ausfuhr arbeitenden Handwerke und noch mehr auf die Organisation des Handels selbst ist sehr deutlich aufzuweisen. Es finden sich in dieser frühen Zeit Züge, die nicht in das gewohnte Bild der Stadtwirtschaft passen, wie z. B. gemeinsame Interessenvertretung der Kaufleute mehrerer Städte. Diese erste Welle der kapitalistischen Bewegung flutet aber dahin; unter der Ende des 13. Jahrh. einsetzenden Herrschaft der Zünfte wirkt sich ein ausgesprochen kapitalfeindlicher Geist aus. Es entsteht nunmehr die Stadtwirtschaft in ihrer klassischen Gestalt. Da ihr Protektionssystem der alten Kapitalistenklasse die Arbeit ungemein erschwert, so zieht diese sich von den Geschäften zurück und geht im Adel auf. An ihre Stelle tritt eine zweite, nicht mehr aus Großkaufleuten, sondern aus Maklern u. a. bestehende Klasse, deren Tätigkeit ein beständiges Umgehen der kirchlichen und rechtlichen Vorschriften bedeutet. Sie verschwinden im 15. Jahrhundert, als mit der Vermehrung der wirtschaftlichen Mittelpunkte und der Verlegung des Handwerks aufs Land neue Bedingungen geschaffen werden. Jetzt hebt eine dritte Welle die Nachkommen dieser ländlichen Handwerker empor, und ebenso sind Ende des 18. Jahrhunderts, mit dem Aufkommen des Dampfbetriebs, die Gründer der bedeutendsten Firmen homines novi, nicht Abkömmlinge des alten Patriziats. So bestätigen die Forschungen Pirennes die bekannte Ansicht Hansens von den 3 Bevölkerungsstufen: hervorgegangen aus den unteren Schichten der Bevölkerung, gehen die reichgewordenen Kaufleute wieder in den grundbesitzenden Adel über, oder auf politischem Gebiet: sie beginnen als Radikale und Freihändler und endigen als Konservative und Protektionisten. So scheint ein ganz neues Bild der wirtschaftlichen Entwicklung der Städte im Mittelalter zu entstehen. Was die Nationalökonomen Pirenne zu erwidern haben, wird sich ja zeigen. Ein Einwand scheint jedenfalls nahezuliegen, der

nämlich, daß auch nach dem 13. Jahrhundert die Zünfte durchaus nicht überall zur Herrschaft gelangt sind, so daß die von Pirenne angeführte Änderung der Verhältnisse nicht überall eingetreten zu sein braucht.

Sodann sprach Gierke über die Geschichte des Majoritätsprinzips auf dem Gebiet des mittelalterlichen und neuen deutschen Rechts. Die frühgermanischen Rechte kannten es nicht, sondern verlangten Einstimmigkeit im ganz konkreten Sinne, so daß gegenüber einer hartnäckigen Minderheit Gewalt das letzte Zwangsmittel blieb. In der zweiten Hälfte des Mittelalters wurde aber das Majoritätsprinzip herrschende Regel auch in Deutschland. Der Genossenschaftsbegriff wich dem Korporationsbegriff, wie er von Legisten und Kanonisten ausgebildet wurde. Erstere legten die Fiktion zugrunde, daß gesetzlich die Majorität als die Gesamtheit zu betrachten seie; die Kirche sprach von maior et sanior pars, wobei die Eigenschaft sanior natürlich kirchliche Unterordnung einschloß. Innocenz IV. begründete die Theorie der persona ficta, die die Versammlung zum bloßen Repräsentanten eines transzendenten Wesens machte. Diese Theorie wurde dann auch herrschend, es blieb aber die alte kollektivistische Auffassung daneben immer noch bestehen. Doch gründeten sich Savigny und seine Schule beim Neuaufbau ihrer Theorie der juristischen Person wieder auf die persona ficta. Mittlerweile hatte die Schule des Naturrechts ihre Theorie vom Gesellschaftsvertrag aufgestellt, die im 19. Jahrhundert wieder aufgegeben wurde, nachdem sie das Wiedererwachen der Genossenschaftsidee vorbereitet hatte. Gierke definiert schließlich die Gesellschaften als soziale Organismen, nicht bloße Konglomerate oder künstliche Gebilde, sondern wirkliche Gesamtpersonen mit Organen, deren Wille und Handlungen die der Gruppe sind. Das Majoritätsprinzip ist lediglich ein Element in der Organisierung eines solchen Organs, der Versammlung.

Die erste gemeinsame Sitzung schloß mit dem von James Whitwell gemachten Vorschlag, ein neues Lexikon der mittelalterlichen Latinität herauszugeben. Die Leitung der Arbeit wird der internationalen Vereinigung der Akademien zufallen.

Nicht ganz auf gleicher Höhe stand die zweite gemeinsame Sitzung. Hier verbreitete sich zunächst Eduard Meyer über „Alte Geschichte und historische Forschung in der letzten Generation“ und betonte namentlich die Wichtigkeit der Ausgrabungen für die Geschichte der ägyptischen, assyrischen, hettitischen und kretischen Kultur. Lappo-Danilewski gab eine sehr eingehende Studie über die Staatsidee und ihre Entwicklung in Rußland von den Unruhen des 17. bis zu den Neuerungen des 18. Jahrhunderts. Er behandelte zunächst die religiöse Auffassung des Staatsgedankens. Ausgehend natürlich von der griechisch-orthodoxen Anschauung, aber beeinflußt von der lateinischen Scholastik, verkündet sie die Lehre von der göttlichen und natürlichen Einrichtung des Staates und gibt so der Macht des Zaren eine transzendente Grundlage. Die weltliche Auffassung wird geschaffen durch „Säkularisation der Staatsidee“, wie sie ins-

besondere Renaissance und Reformation herbeigeführt haben, deren Werk dann durch das Naturrecht, namentlich die (auf Veranlassung Peters des Großen übersetzten) Schriften von Grotius u. a. fortgesetzt wurde. Im besonderen sind hier wieder zwei Auffassungen zu unterscheiden: der Staat als Nützlichkeitsstaat und der Staat als Rechtsstaat.

Lamprechts Vortrag „Jüngste geistige Strömungen in Deutschland" bedeutete, wie leider zugegeben werden muß, eine gewisse Enttäuschung mindestens für alle diejenigen, die auf einem Kongreß glaubten etwas Neues erwarten zu dürfen. Der Vortrag war ziemlich ausführlich angelegt, so daß dem Redner nach verhältnismäßig breiter — aber nicht immer tiefer — Darlegung der bekannten Gedankengänge seiner Deutschen Geschichte (vermehrte Reize führen zur Empfindsamkeit und zu Sturm und Drang; der Klassizismus bedeutet ein retardierendes Moment, darüber hinaus geht die Bewegung weiter in der Romantik; dann folgt eine Periode der Rationalisierung des Erreichten und schließlich — der Empfindsamkeit entsprechend — die moderne Reizsamkeit usw.) keine Zeit mehr blieb zur Behandlung seines eigentlichen Themas. So bestand denn das Hauptverdienst dieses Vortrags darin, daß er die anwesenden Engländer, die wohl vielfach den neuesten Bewegungen in der kontinentalen, insbesondere deutschen Geschichtswissenschaft etwas fremd gegenüberstanden, in diese Gedankenwelt einführte.

Schließlich suchte Jorga-Bukarest „Die notwendigen Grundlagen für eine neue Geschichte des Mittelalters" zu geben. Alle bisherigen Darstellungen gehen von einem falschen Gesichtspunkt aus, nämlich von dem nationalen. Die Geschichte des Mittelalters geht aber hervor aus dem dauernden Kampf zwischen den neuen materiellen Faktoren, die die Barbaren mitbringen, zwischen den zähen Gefühlen der neuen Ankömmlinge und den Ideen des römischen Altertums. Das Christentum kommt nicht in Frage, da es zuerst zu stark römisch, dann zu stark germanisch beeinflußt ist. Daraus ergibt sich die Aufgabe der ersten wirklichen Geschichte des Mittelalters: es sind die römischen Ideen zu verfolgen, ihre Ausdeutung in germanischem Sinne und ihre Verwirklichung durch neue Mächte. Die Notwendigkeit dieses universalgeschichtlichen Standpunkts wurde dann erläutert im Hinblick auf die Beziehungen der abendländischen Mächte zu den byzantinischen Kaisern, woraus hervorging, daß für Karl den Großen, die Ottonen sowie die Kreuzfahrer der Kaiser in Byzanz als der rechte Nachfolger der Cäsaren gegolten hat.

Damit wäre die Reihe der allgemeinen Vorträge beendet. Die letzte allgemeine Sitzung war rein geschäftlicher Natur und bestimmte als nächsten Versammlungsort Petersburg.

Was nun die Sektionssitzungen betrifft, so war ein Übelstand nicht nur die in den örtlichen Verhältnissen begründete große Entfernung zwischen den Sitzungsräumen der einzelnen Sektionen, die den Besuch verschiedener Sektionen nacheinander nahezu unmöglich machte, sondern

vor allem die oft merkwürdige Aufteilung der einzelnen Vorträge. Obgleich eine Sektion (VII) für mittelalterliche und neue Kulturgeschichte bestand, wurden doch Vorträge wie der Davidsohns über die Frühzeit der Florentiner Kultur nicht in dieser gehalten, sondern in der für mittelalterliche Geschichte im allgemeinen. Auch die Sektion für Religions- und Kirchengeschichte enthielt einige Vorträge von allgemein-kulturgeschichtlichem Interesse. Sektion VII zerfiel wieder in Unterabteilungen für Philosophie, Sprache und Literatur; Bildende Kunst und Musik; Naturwissenschaften und Medizin; Erziehung, Soziologie. Öfters fanden gleichzeitige Tagungen in mehreren Unterabteilungen statt.

Eröffnet wurde die Reihe durch zwei kunstgeschichtliche Vorträge. R. Blomfield gab unter dem Titel: „Mittelalterliche und moderne Baukunst; eine Studie über den Atavismus" einen interessanten, aber allzukühnen Versuch, das Aufkommen der Gotik aus dem Wiedererwachen der keltischen Rasseninstinkte zu erklären. Besonderen Wert legte er auf das Element des Phantastischen. Die Renaissance bedeutet demgegenüber wieder einen Rückschlag, eine bewußte Rückkehr zu früheren Gedanken. Der römische Instinkt für Symmetrie und Ordnung erwacht wieder. In der Romantik schwingt die Bewegung wieder zurück. Alle Rassetheorien dieser Art leiden an dem Grundfehler, daß sie von gewissen einseitig erfaßten Eigentümlichkeiten der Rasse ausgehen (als ob z. B. ein Überwiegen der Phantasie nicht ebenso bei den Germanen zu finden wäre). In derselben Weise könnte man, den verworrenen Pfaden Woltmanns folgend, die Gotik für ein spezielles Produkt germanischen Geistes erklären. Dagegen konnte man Blomfield nur zustimmen, wenn er verlangte, daß große künstlerische Bewegungen nicht nur auf Grund technischer Betrachtungsweise zu erklären sind.

Sodann führte S. Image „die wachsende Bedeutung der Landschaft in der Malerei des 14. Jahrhunderts", die allerdings von Giotto an und seit dem 14. Jahrhundert auch in den Miniaturen zu verfolgen ist, auf die veränderten Bedingungen zurück, wie sie namentlich in den Niederlanden sich zeigten. Kaufleute waren die Hauptauftraggeber, sie verlangten Bilder, die in kleinen Räumen aufgehängt werden konnten. Das Interesse für die Landschaft wurde noch gefördert durch die Fortschritte der Naturwissenschaft, die wachsende Kultivierung des Landes und die Erleichterung des Reisens.

Als „die Quellen der Staatstheorie des Mittelalters und ihre wichtigsten Elemente" sind nach A. I. Carlyle zu betrachten die sozialen und politischen Theorien des ausgehenden Altertums, einige ausgesprochen christliche Anschauungen, wie das Prinzip der göttlichen Natur der weltlichen und der Unabhängigkeit der geistlichen Gewalt, ferner die implicite vorhandenen Anschauungen vom Aufbau der deutschen Gesellschaft und vom Lehenswesen, der Einfluß der Streitigkeiten zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt und schließlich das neuerwachende Studium des römischen

Rechts und des Aristoteles. So ergibt sich, daß diese Quellen in solche mehr traditionellen, literarischen Charakters zerfallen und solche, die entspringen aus dem augenblicklichen Charakter und den Einrichtungen der gleichzeitigen Gesellschaft. Die wichtigsten Seiten der mittelalterlichen Theorie sind nicht die Anschauung von einem Universalstaat oder die von der geistigen Oberherrschaft des Papstes, sondern die von der Unabhängigkeit der geistlichen Gewalt, von der Oberherrschaft des Rechts und die Theorie vom Vertrag als Grundlage der staatlichen Ordnung.

Im Gegensatz zu diesen allgemein gehaltenen Ausführungen bot Kern, Kiel, eine sehr eingehende Darstellung von Dantes Gesellschaftslehre. Nicht die Monarchia, „die naturrechtlich und geschichtsphilosophisch den laienhaften römischen Weltstaat deduziert", sondern die Divina Commedia legte Kern zugrunde Die drei großen Reiche des Inferno, Purgatorio, Paradiso sind Allegorien der drei Formen des Gemeinschaftslebens. Das Inferno entspricht der nur auf Triebe und Begierden aufgebauten Gesellschaft der Materialisten, im Purgatorio vollzieht sich die Wendung zum Sozialen, dessen Grundgehalt verstanden wird „als gleichgerichtetes Streben der nach fruitio Dei Begierigen", und das Paradiso endlich stellt das Reich der objektiv Freien dar. Wie Hölle und Läuterungsberg, so zeigt auch der Himmel eine Einteilung. Die drei unteren Planetenhimmel erläutern das Verhältnis der Einzelseele zum gemeinsamen Endzweck der Menschheit. Die vier oberen Planetenkreise geben das Bild der bekannten vier Berufsideale, gipfelnd in dem des Asketen. Im Fixsternhimmel und Empyreum endlich vertauscht das Gedicht den Boden der sozialen Tatsachen mit dem der Metaphysik. So gibt Dante eine Vollendung der von allen großen christlichen Denkern seit Paulus und Augustin erstrebten Verknüpfung der Heilslehre mit der Gesellschaftslehre. Endzweck der Menschheitsentwicklung ist die Vereinigung der Einzelseele mit Gott. Diesen Zweck fördern Kirche und Staat getrennt auf ihre Weise, der Staat erzieht die Individuen durch den Zwang des Gesetzes zur Freiheit, die Kirche aber gewährt die unmittelbare Übertragung des Heils und ist so die höhere von beiden Mächten.

Nur kurz erwähnt sei der große, zusammenfassende Überblick von Loria „Les gloires mathématiques de la Grande Bretagne", in dem er eine große Linie verfolgt von Beda über Alcuin zu Adelard von Bath und Roger Bacon, weiter zu Napier, Newton und seinen Schülern und von da zu Maclaurin und den Modernen, sowie der von Hume Brown über den Einfluß Schottlands auf den Kontinent im 18. Jahrhundert. Gewiß ein dankbares Thema, denn in der Tat, was schuldet die festländische Aufklärung nicht Männern wie David Hume, Thomas Reid und Adam Smith, was verdankt die Literatur nicht Thomson und Macphersons Ossian!

Ich weise noch auf den Vortrag von Herford: Geschichte der Literaturgeschichte hin, der leider zeitlich kollidierte mit dem schon erwähnten Vortrag von Kern und dem gleich zu besprechenden von Davidsohn. Nach

dem mir vorliegenden gedruckten Auszug geht die Literaturgeschichte aus von der Biographie oder der Kritik, wobei ein Überblick über die Vergangenheit der Feststellung der Doktrin vorangeht (vgl. Aristoteles, Dante de vulgari eloquentia, Boileau u. a.). Das literarisch-antiquarische Interesse wächst Ende des 17. Jahrhunderts (z. B. Tiraboschi, Warton). Es folgt der neue Aufschwung im deutschen Idealismus, von Herder bis zu Hegel, Auffassung der Literatur als Ausdruck des Volksgeistes und Ausbildung der interpretierenden Kritik durch Goethe. Die deutsche Romantik entwickelt besonders die erstere (die beiden Schlegel), die englische die letztere (Coleridge, Hazlitt, Lamb). Dann gerät auch die Literaturgeschichte unter den Einfluß der exakten Wissenschaften, in Frankreich zuerst bei Sainte-Beuve in seiner Naturwissenschaft des Geistes, dann bei Taine in seiner Milieutheorie. Der Einfluß Taines auf Brandes, Scherer, ten Brink und die Einschränkungen, die seine Theorie erfuhr, wurden dargestellt. Dann in Deutschland, wo die Quellenforschung für die wissenschaftliche Auffassung nicht immer in segensreicher Weise nach Herfords Ansicht maßgebend wurde.

Die beiden letzten Vorträge der kulturhistorischen Sektion galten der Musikgeschichte. Hadow sprach über kirchliche Musik der frühen Tudorzeit und zeigte die Eigenartigkeit dieser Musik, die ihren nächsten Verwandten erst in Bach hat; die notwendigen Illustrationen dazu gab der Chor der Westminsterabtei. Sodann bemühte sich Dent um eine nicht völlig gelungene Rettung der italienischen Oper des 18. Jahrhunderts. Daß Wagners Urteil über die Italiener mehr moralisch als musikästhetisch war, ist gewiß zuzugeben. Dagegen ist es Geschmacksache, einen Vorzug der Italiener darin zu sehen, „daß sie die ungeheure Ausdrucksfähigkeit der menschlichen Stimme voll auszunützen wagten". Coloraturgesang ist nicht jedermanns Geschmack. „Daß die italienische Oper in der 1. Hälfte des 18. Jahrhunderts das gebildete Publikum ganz besonders ansprach", ist doch gerade kein Beweis für ihren absoluten Wert, und schließlich scheint Dent den unbestreitbaren Einfluß der Italiener doch ziemlich zu übertreiben, wenn er behauptet, „daß die Keime aller symphonischen Formen in den Arien zu finden sind, und daß fast die ganze instrumentale Ausdrucksweise der klassischen Periode nur verständlich ist aus ihren Beziehungen zu dem vorangegangenen Stil der Vokalmusik".

Auch die Sektion für Kirchengeschichte bot einiges kulturgeschichtlich Interessante. Coulton brachte durch seinen Vortrag über mittelalterliche Mönchsschulen längstgewünschte Klarheit in einen komplizierten Gegenstand. Man hat genau zu scheiden zwischen der schola der oblati, schola externa und interna, Novizen-, Chor-, Armen- und Grammatikschule. Was insbesondere die schola externa anbetrifft, so zeigte C., daß diese entfernt nicht die wichtige Rolle gespielt hat, die man ihr allgemein zuschrieb. Anders lagen die Verhältnisse bei den Nonnenschulen: vom Verbot schritt man hier teilweise zur Erlaubnis und endlich zu voller Anerken-

nung. Auch Mandonnet beschäftigte sich mit den Schulverhältnissen (la crise scolaire au début du 13e s. et la fondation de l'ordre des frères prêcheurs) und gab so eine bemerkenswerte Ergänzung zu einem Thema, das gerade er und seine Schüler in letzter Zeit mehrfach behandelt haben. Trotz des auffallenden Fortschritts auf intellektuellem Gebiet, wie er sich an den großen Bildungsmittelpunkten im Laufe des 12. Jahrh. zeigte, herrschte im allgemeinen eine große Schulnot. Als der Versuch der Abhilfe, den das Laterankonzil von 1215 dadurch machte, daß es für jede Bischofsstadt einen Grammatiklehrer forderte, infolge des Lehrermangels scheiterte, da trat — das war der Hauptgedanke Mandonnets — der Dominikanerorden in die Lücke. Ende des 13. Jahrhunderts besaß der Predigerorden ein Lehrpersonal von mindestens 1500 Mitgliedern.

Einen interessanten Beitrag zur Frühgeschichte der Florentiner Kultur gab Davidsohn. Nachdem er es abgelehnt, darauf einzugehen, inwieweit ein besonderer — etwa etrurischer — Rasseneinschlag als Ursache der Entwicklung der Florentiner Kultur anzusehen sei, stellte er fest einmal, daß nicht, wie neuere Forschungen glaubhaft machen wollen, der Ursprung der Renaissance in dem Rom Cola Rienzis zu suchen ist, sondern daß dieselben Erscheinungen mehrere Generationen vorher in Florenz wahrzunehmen sind, sodann, daß auch der vielbesprochene religiöse Einfluß nicht bestimmend war: Humanismus bedeutet, wie schon das Wort sagt, eine Vermenschlichung der Kultur, eine Richtung auf das Weltliche mit mehr oder weniger deutlicher Abkehr von der Kirche. Diese Abkehr zeigt auch die Geschichte von Florenz, wenngleich die guelfische Geschichtsschreibung sich bemüht, ihre Stadt als treue Tochter der Kirche hinzustellen. Ganz besonders war es der Einfluß einer ghibellinischen Strömung, der bei der Zerstörung der kirchlichen Autorität mitgewirkt hat. D. gab hier interessante Einzelheiten über die Beziehungen zwischen Florenz und Friedrich II. und seinen Gesinnungsgenossen (hier berührte er sich übrigens teilweise mit der Arbeit von H. Niese: Zur Geschichte des geistigen Lebens am Hofe Friedrichs II., Hist. Zeitschr. 108, S. 173ff.). Als zweites tritt in Florenz ebenfalls schon sehr früh der Einfluß der Antike hinzu und schließlich der französische — dessen überragende Bedeutung vielleicht noch stärker hätte hervorgehoben werden können. Die politischen Verhältnisse (Herrschaft der Anjou) begünstigten ihn, und so war er Ende des 13. Jahrhunderts so stark wie anderswo im 18. Die Lebensgewohnheiten waren französisch, französische Romane oder ihre italienischen Übersetzungen bildeten die Lieblingslektüre der Zeit. Unter diesen haben Alexander- und Trojaroman zweifellos die außerordentliche Aufnahmefähigkeit für den echten Hellenismus hervorgerufen. Daß Brunetto Latini und Aldobrandini französisch schrieben, ist ebenso bekannt wie die Einwirkung der provenzalischen Lyrik auf Dante. Aber auch die im Rosenroman auftretende Gegenströmung gegen die Übertreibung der Liebestheorie hat in Florenz Schule gemacht und mit ihrer zynischen Behand-

lung der Liebe den Decamerone vorbereitet. Schließlich ist die Rolle der Bolognesischen Dichterschule, besonders Guido Guinizellis, anzuführen und von mehr allgemeinen Umständen die Erweiterung des Gesichtskreises durch den Handel und die allseitige Entwickelung der Persönlichkeit durch das politische Leben. —

Abschließend wäre zu bemerken, daß der Schwerpunkt der Darbietungen in den Sektionen lag, daß dagegen die allgemeinen Sitzungen teilweise enttäuschten, so Eduard Meyer und Lamprecht; auch hatte die Leitung nicht immer eine glückliche Hand bei der Auswahl der Themen. Die Vorträge von Bernheim und Lappo-Danilewski waren gewiß interessant, aber eigentlich doch zu speziell für eine allgemeine Sitzung. Wenn man nicht Pirennes Vortrag, der doch mehr ins Gebiet der Wirtschaftsgeschichte gehörte, dafür gelten lassen will, fehlte namentlich ein kulturgeschichtlicher Vortrag mit großen neuen Gesichtspunkten.

Legt man also den Maßstab an, der für eine internationale, nur alle fünf Jahre stattfindende Veranstaltung geboten ist, so muß man feststellen, daß der Ertrag des Kongresses auf dem Gebiet der mittleren und neueren Kulturgeschichte den anständigen Durchschnitt nicht überschritten hat.

W. Ganzenmüller.

Die Historische Kommission bei der Königl. Bayerischen Akademie der Wissenschaften richtet an alle Freunde handelsgeschichtlicher Forschung folgenden Aufruf: Seit den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts hat sich der Blick der Wirtschaftshistoriker in steigendem Maße auf jene spezifischen Quellen der Handelsgeschichte gelenkt, wie sie sich aus der kaufmännischen Tätigkeit der einzelnen Wirtschaftssubjekte ergaben und wie sie für die Zeit vom 14. Jahrhundert an in größerer Anzahl in den öffentlichen und den privaten Archiven (Familienarchiven) ruhen, also auf Handelsbücher, auf Handelskorrespondenzen (die oft in zusammenhängenden Gruppen in Kopierbüchern erhalten sind), auf Gesellschaftskontrakte, auf Kontrakte mit Handlungsdienern, auf tagebuchartige Aufzeichnungen von Kaufleuten und ähnliche Quellen.

Es dürfte bekannt sein, daß nur mit Hilfe solchen Quellenmaterials die innere Struktur, die innere Organisation des Handelslebens richtig erfaßt und beurteilt werden kann. Namentlich die Fragen nach der durchschnittlichen Höhe der Handelsgewinne früherer Zeiten, nach der Art der Kapitalbeschaffung bei den größeren Firmen, die Fragen nach der Größe der Betriebe, nach der Form der Unternehmungen (ob Einzel- oder gesellschaftliche Unternehmung), die vielerlei Fragen nach dem Charakter der Handelsvergesellschaftungen usw. können exakt und konkret nur aus dem genannten Quellenmaterial beantwortet werden Dasselbe gilt für die vielen Fragen nach der Wesensart der vorkommenden Geschäfte (ob Kreditgeschäfte vorliegen, ob das Speditionsgewerbe von dem

eigentlichen Handelsgewerbe getrennt ist usw.), dasselbe für die Erforschung der vom Großkaufmann abhängigen gewerblichen Betriebssysteme usw. usw.

Hervorragende deutsche und ausländische Wirtschaftshistoriker haben des öfteren den Wunsch nach häufigeren Editionen von Handelspapieren der oben genannten Arten ausgesprochen.

Vor und nach diesen Äußerungen ist eine kleine Anzahl von Handelsbüchern und verwandten Archivalien des 14. bis 16. Jahrhunderts auch in Deutschland wie anderwärts ediert worden. Außerdem haben nichtedierte Handelspapiere einzelnen Wirtschaftshistorikern als willkommene Erkenntnisquelle gedient. Eine wesentliche Förderung unserer Wissenschaft ist daraus erwachsen. Aber es muß mehr geschehen! Was uns als Vorbereitung auf eine deutsche Handelsgeschichte, die allen berechtigten Anforderungen der Geschichtswissenschaft und der Nationalökonomie genügen will, not tut, ist eine systematische Sammlung und eine zusammenhängende, von denselben Prinzipien geleitete Edition bzw. Bearbeitung von Handelspapieren der oben genannten Art, wenigstens für die Zeit bis zum 16 Jahrhundert inbegriffen. Das Unternehmen duldet keinen Aufschub, sollen nicht noch weiterhin, wie es schon geschehen ist, unersetzliche Geschichtsquellen als Makulatur eingestampft werden.

Als Vorbereitung für eine Publikation wie die oben genannte hat nun die historische Kommission bei der Königl. Bayerischen Akademie der Wissenschaften in ihrer Sitzung vom 16. Mai 1913 beschlossen, die Verzeichnung zunächst der ungedruckten süddeutschen Handlungsbücher und verwandten Akten des Mittelalters und des 16. Jahrhunderts vornehmen zu lassen. Zu diesem Zwecke richten die Unterzeichneten an alle Freunde der deutschen Wirtschafts- bzw. Handelsgeschichte die höfliche Bitte, bei dem schwierigen Werke mitzuhelfen und möglichst genaue Angaben über ihnen bekannte oder aufstoßende Handelspapiere der genannten Art an sie gelangen zu lassen. Bemerkt sei, daß sich die gesuchten Archivalien erfahrungsgemäß oft als Beilagen zu Gerichtsakten zu finden pflegen, wohin sie gelegentlich kaufmännischer Prozesse (zwischen Handelsgesellschaftern, im Anschluß an Konkurse usw.) gelangt sind.

Dr. G. von Below,
ord. Professor an der Universität
Freiburg i. Br.

Dr. J. Strieder,
Privatdozent an der Universität
Leipzig.

(Gefl. Nachrichten werden an die Adresse des letztgenannten, Leipzig-Gohlis, Kleiststraße 9, erbeten.)

CHRISTENTUM UND ANTIKE IN DER AUFFASSUNG DER ITALIENISCHEN FRÜHRENAISSANCE.[1]

VON ERNST WALSER.

Es gibt große Fragen, welche die Menschheit beschäftigen, seitdem sie über sich selbst, ihren Ursprung und die Ziele der Erdenwanderung nachsinnt. Eine solche ist die Bestimmung des Verhältnisses zwischen Glauben und Wissen. Doch nicht nur die Frage bleibt sich ewig gleich von den Griechen bis auf unsere Tage, sondern auch in der Art ihrer Lösung läßt sich eine konstante, sich stets wiederholende Entwicklung erkennen.

In der Jugendzeit der Völker sind Glauben und Wissen unzertrennlich ineinander gewachsen: sie bedingen sich gegenseitig.

Es folgt sodann eine zweite Periode, in der man das Glauben vernunftmäßig zu begreifen und durch das Wissen zu beweisen sucht.

Diese Beweise aber halten auf die Dauer nicht stand, sie werden gestürzt auf einer dritten Stufe, in der das Wissen mit dem Glauben in heftigen Konflikt gerät.

Schließlich bemerken wir als letzten Ring im Kreislauf der Entwicklung die inbrünstigen und meist fruchtlosen Versuche, die beiden getrennten Begriffe wiederum zu vereinigen.

Bei dieser gesetzmäßigen Evolution eilen die oberen Klassen der Gesellschaft, voraus die Gelehrten und ihnen nach die Gebildeten, den untern Volksschichten energisch voran: während gewöhnlich eine beschränkte Zahl geistig Hochstehender bereits bei der dritten oder vierten Stufe angelangt ist, lebt die Großzahl ihrer Mitbürger noch auf den ersten beiden Stufen, ohne einen Fortschritt zu wollen oder ihn machen zu können.

In der Zeit der italienischen Renaissance sehen wir beispielsweise die Bürger und Bauern durchaus auf der ersten primitivsten

[1]) Die Form des Vortrags (Antrittsvorlesung an der Universität Zürich) ist beibehalten und dabei auf Notenmaterial größtenteils verzichtet worden. Eine breitere Ausführung des Themas in Text und Anmerkungen würde einen Band füllen.

Staffel der mittelalterlich christlichen Glaubens- und Weltauffassung.

Es soll unsere heutige Aufgabe sein zu untersuchen, was die Gelehrten dieser Zeit, im ersten Jahrhundert des Humanismus von Petrarca bis Pius II., darüber dachten.

Doch vorher erscheint ein knapper Hinweis auf die parallele Entwicklung des heidnisch-römischen und des christlichen Glaubens notwendig.

Als die christliche Lehre am Ende des 1. Jahrhunderts mit dem eigenen Lehrgebäude in den Hauptzügen fertig war und ihre Blicke begehrlich nach dem heidnischen Staate richtete, da fand sie, daß die römische Götterlehre schon seit langer Zeit in der letzten Phase des Entwicklungsringes angelangt war: während die breiten Volksmassen noch gläubig an den alten Römergöttern festhielten, war den gebildeten Kreisen durch den aus Griechenland eingedrungenen Rationalismus längst der Begriff des persönlichen Gottes abhanden gekommen; man sah in den alten Gottheiten vergottete Menschen, philosophische Begriffe oder die Personifikation von Naturkräften; das Glauben stand nicht mehr auf der festen Grundlage des Wissens: es hing in der Luft. Gelehrte wie Varro unternahmen es, im Schweiße ihres Angesichts, den alten Glauben mit dem neuen rationalistischen Wissen zu vereinigen. Die gebildeten Kreise suchten Ersatz für das Verlorene, die Befriedigung des tiefen Bedürfnisses der Menschenseele nach Trost und Zuflucht in den Kämpfen des Lebens, in der orientalischen Mystik und den geheimen Künsten, diesen getreuen Gefährten des Rationalismus.

Der Kampf gegen die heidnische Philosophie und die heidnische Gesellschaft brachte das Christentum rasch aus dem ersten Stadium seiner Entwicklung, dem stillen, ungestörten Aufblühen in den Herzen seiner Anhänger, zu dem Streben, die eigene Lehre auch vernunftmäßig beweisen zu können. Und da es noch keine eigene christliche Wissenschaft gab, so benutzte ein Teil der Väter gerade die heidnische Philosophie und Logik, um ihren Christenglauben zu beweisen. Dies gilt von Augustin wie von Hieronymus, am weitesten ging darin bekanntlich Clemens Alexandrinus, der die gesamte gentile Weisheit einbezog.

Der andere Teil der Väter dagegen — wir brauchen bloß an Tertullian, den Vorläufer der Mönche, zu erinnern — lehnte jede Berührung mit dem heidnischen Staate, seiner Wissenschaft und Kunst beharrlich ab, zugunsten von christlicher Mystik und Askese. Und doch mußte auch Tertullian Zugeständnisse machen und in der Schule den Gebrauch heidnischer Dichter und Philosophen gestatten, da noch keine christlichen Schultexte vorhanden waren.

Die Tendenz der studienfreundlichen Väter gestattete ausdrücklich die heidnische Literatur als Stütze für die christliche Lehre nach dem Worte Augustins: Profani si quid bene dixerunt, non aspernandum.[1]) Die Meinung der studienfeindlichen Kirchenväter, die jede Beschäftigung mit der Wissenschaft im allgemeinen und mit der heidnischen im ganz besonderen verwarfen, wird durch den mittelalterlichen Satz ausgedrückt: Hoc est nescire, sine Christo plurima scire, si Christum bene scis, satis est, si caetera nescis.

Diese beiden Richtungen gingen nun nebeneinander durch das ganze Mittelalter; es war bald die eine, bald die andere im Vorsprung, je nach dem Talent ihrer Vertreter und der jeweiligen Gesinnung der geistlichen Hirten. — In der Zeit nach Karl dem Großen schien die studienfreundliche Richtung endgültig die Oberhand zu behalten. Da aber wurde der Inhalt dieser Studien aufs tiefste umgestaltet durch die Entstehung der Scholastik. Dieses war nun die spezifisch christliche Wissenschaft, nach der die Kirchenväter vergeblich geseufzt hatten. Man hatte bisher das Altertum wenigstens aus den direkten Werken der Klassiker kennen gelernt; nun, da schwerfällige Übersetzungen, Ableitungen und Kompendien in lediglich deduktivem Sinne die Stelle der antiken Autoren einnahmen, da erschien das Bild der Antike (nur um dieses handelt es sich hier, nicht um die sonstigen genialen Leistungen der Scholastik) immer ferner, fremder und trüber.

Der scholastische Betrieb der Wissenschaft dauert bis gegen die Mitte des 14. Jahrhunderts. Hier verspüren wir plötzlich das

[1]) So lautet die Überschrift des Kap. 18 im II. Buch de doctr. christ. Dort auch der schöne weitherzige Satz: ; . . quisquis bonus verusque christianus est, Domini sui esse intelligat, ubicumque invenerit veritatem. (Migne, Patrol. lat. XXXIV, 49.)

Wehen eines anderen, völlig neuen Geistes. Wir fühlen es eher, als daß wir es definieren oder beweisen könnten.

Es erscheint vor allem gefährlich, die Gesinnung eines Zeitalters nach derjenigen einiger seiner großen Vertreter als völlig gleichförmig aufzufassen: das Mittelalter wird oft beurteilt als ausschließlich erfüllt von kindlicher Frömmigkeit, die Renaissance dagegen trägt den fertigen Stempel des Heidentums! In Wirklichkeit verhält sich die Sache nicht so einfach: die meisten Bestrebungen, welche als typisch für die Renaissance gelten, lassen sich bereits durch ein langes Stück Mittelalter verfolgen.

Ein solches Scheidungsmerkmal zwischen Mittelalter und Humanismus, doch nur für die Kaste der Gelehrten — die breiten Volksmassen und die meisten Gebildeten sind durchaus davon ausgenommen —, bietet uns vielleicht die Betrachtung des Verhältnisses, in dem Christentum und Antike, Glauben und Wissen bei einigen hervorragenden Vertretern der wissenschaftlichen Renaissancebewegung standen.

Wir wählen für die erste Periode drei Hauptvertreter, von denen jeder eine andere, charakteristische Note in den großen Akkord des Humanismus bringt.

Zuerst Petrarca, der in tiefster Seele mit und um Gott rang, und der mit Recht als Erzvater des Humanismus gilt.

Neben ihm steht das frohe Weltkind Boccaccio, in dessen Novellen die Pfaffen verhöhnt werden und der sich gleichfalls eifrig den Altertumsstudien widmete.

An dritter Stelle setzen wir Salutati, da er in der Guerra degli otto santi den Papst bekämpfte und sich anderseits als Lehrer und Mäzen der jungen Humanistengeneration die unsterblichsten Verdienste erwarb.

All die Lichter und Schatten, die Petrarcas mächtiger Geist auf seine Zeit und die folgenden Jahrhunderte warf, lassen sich besonders auf eine kraftvolle, sein ganzes Innere erleuchtende Flamme zurückführen: es ist die scharfe, auf seinem innersten Wesen beruhende Analyse der eigenen Gefühle und Gedanken. Sie findet sich in seinen italienischen Gedichten, wo er den eigenen Schmerz über die Härte der Geliebten haargenau zergliedert;

sie findet sich in seiner Selbstbeichte, am schärfsten und klarsten in seinem letzten Pamphlet: „Über die eigene Unwissenheit und diejenige vieler anderer". Diese Beschäftigung mit sich selbst führte Petrarca logischerweise in seinem religiösen Denken auf die Kontemplation und in seinem redlichen Bemühen, die eigenen Fehler zu ergründen und zu bessern, auf die christliche Askese. Kontemplation und Askese sind diejenige Form des Christentums, die Petrarca zeitlebens als die einzig wahre Nachfolge Christi erschien. Von diesem Ideale war der Papst und sein lasterhafter Hof in Avignon weit entfernt, und darum verfolgte sie Petrarca mit grimmigen Sarkasmen, ferne von ihm aber standen auch die nicht-kontemplierenden, in der Welt verkehrenden Mönchsorden, wie die Franziskaner, und auch diese waren unserm Dichter unsympathisch: sein Ideal erreichten bloß die strengen Väter des Karthäuserordens, zu denen sein Bruder Gherardo gehörte. — Und mit dieser Abneigung gegen den verweltlichten Klerus und die nichtkontemplativen Orden haben seine Humanitätsstudien absolut nichts zu schaffen.

Die eingehende Beschäftigung mit sich selbst brachte aber nicht nur einen moralischen Vorteil, sondern auch eine Gefahr mit sich: das eigene Ich, das so wundersame Geheimnisse barg, ward ihm dabei immer lieber, und wie ein Januskopf hing mit der asketischen Selbstbetrachtung die Pflege der eigenen Eitelkeit zusammen. Die Folge dieser Eitelkeit war die Ruhmessehnsucht, die er nicht erst bei den alten Autoren zu lernen brauchte, die ihm vielmehr im innersten Blute angeboren lag.

Wenn Petrarca nun in schlaflosen Nächten in verzweiflungsvollem Kampfe mit Gott rang, wie er in der Selbstbeichte beschreibt, so war es, weil er sich nicht entschließen konnte, der Welt zu entsagen und ins Karthäuserkloster zu treten. Was ihn davon abhielt, waren nicht etwa die Altertumsstudien, sondern die Freude am Reisen, an der Tafel, am süßen Spiele der Liebe: kurz lauter Dinge, die sich sehr wohl mit einem christlich untadeligen Leben vertragen, die aber einem asketisch kontemplativen Mönche versagt sind. — Daß es nicht das Studium des klassischen Altertums war, das ihm diese Nöte verursachte, geht am einfachsten daraus hervor, daß er gerade das Lesen der Dichter

seinem Bruder Gherardo und dessen karthäusischen Ordensgenossen eindringlich empfahl als förderlich für das Seelenheil und die Kontemplation.[1]) Die Seelenkämpfe Petrarcas sind also durchaus nicht, wie gewöhnlich behauptet wird, der Zwist zwischen Christentum und heidnischem Humanismus, zwischen dem alten Glauben und dem neuen Wissen, sondern lediglich die Zweifel eines frommen Laien, der sich nicht entschließen kann, ins Kloster zu treten. — Es ist eines der wunderbarsten Widerspiele seines Geistes, daß gerade die asketische Selbstbetrachtung Petrarca dazu brachte, im Namen der alten christlichen Demut, wie sie schon Tertullian und die ignorantistischen Mönche verfochten, die ganze Wissenschaft seiner Zeit, die gläubige Scholastik wie den ungläubigen Averroismus, gleichermaßen zu verwerfen. In allen seinen Werken verneint der Dichter eine jegliche wissenschaftliche Bücherautorität und zwar die der hochmütigen Scholastiker so gut wie die der antiken Autoren Cicero, Plato und Aristoteles, wenn diese der christlichen Lehre widersprechen. Mit den Waffen der christlichen Demut und der christlichen Bescheidenheit schlägt er allen Autoritätenglauben zusammen und verweist die Gelehrten, ihre Kenntnisse da zu suchen, wo sie die hohen Männer aller Zeiten, die großen Heiden wie die Kirchenväter geschöpft: in der eigenen Seele.[2]) Die christliche Askese ist bei Petrarca, und nicht bloß bei ihm, durchaus harmonisch mit dem neu erweckten Altertumsstudien verbunden: beide berühren sich

[1]) Ep. fam. ed. Fracassetti X, 4; s. auch De sui ipsius et multor. ignorantia in Bibl. litt. de la Renaiss. publ. p. P. de Nolhac et L. Dorez t. VII, Paris (Champion) 1906, p. 77: ... sed in his (seinen eiteln Bestrebungen) non enumero Ciceronem, quem michi numquam nocuisse, sepe etiam profuisse cognovi; p. 78: Si mirari autem Ciceronem hoc est Ciceronianum esse, Ciceronianus sum . . . At ubi de religione, id est de summa veritate et de vera felicitate deque eterna salute, cogitandum incidit, aut loquendum, non Ciceronianus certe nec Platonicus sed Christianus sum ...

[2]) Diese Ideen: Kampf gegen die Bücherautoritäten und zwar die antiken wie die scholastischen, das Herniedersteigen ins eigene Herz und das Kriterium des Gewissens finden sich in sämtlichen Schriften Petrarcas, besonders im Secretum und De sui ipsius etc. Der Traktat De vera sapientia drückt diese Gedanken in besonders prägnanter Weise aus, sollte er auch, was K. Borinsky in Zschr. f. rom. Phil. XXXVI, S. 586 zu beweisen sucht, dem Nicolaus Cusanus zugehören. Der Begriff der Renaissance, wie ihn K. Burdach, von Rienzi ausgehend, aufstellte, stimmt vorzüglich für Petrarca (Sitz.-Ber. der kgl. preuß. Ak. d. Wiss. 1910, p. 594 ff.).

in der Bekämpfung der Scholastik. Petrarca dachte dabei nicht im entferntesten daran, die Lehren des Christentums in Frage zu stellen, dies beweist sein Lieblingssatz, daß ein altes, gläubiges Bauernweib von Gott und den göttlichen Dingen mehr wisse als ein aufgeblasener Theologe.

So erkennen wir, daß die Altertumsstudien für Petrarca durchaus in keinem Widerspruch standen mit seinem tiefen ehrlichen Christenglauben. Er schöpft aus den Alten ausschließlich, was diesen Christenglauben stützt: er verwirft und beklagt die Irrtümer Ciceros, der noch nichts vom einigen Gotte und der christlichen Seligkeit wissen konnte; er studiert die Alten aus ästhetischer Freude, aus patriotischem Eifer und lediglich in dem Sinne, in dem sie Augustin und die andern Kirchenväter studiert hatten: Profani si quid bene dixerunt, non aspernandum.

So sehen wir, daß Petrarca an Stelle der Scholastik das Studium des Altertums setzt, doch nur insoweit es dem strengsten christlichen Glauben entspricht: alles Wissen wird durchaus von dem christlichen Glauben beherrscht und geleitet.

Eine ganz andere Natur als Petrarca war sein Freund Giovanni Boccaccio. Er, der Meister der realistischen Literatur, blickte nicht ständig in das eigene Herz, sondern in dasjenige der andern. Es war sein Verhängnis, daß er sich zeitlebens abmühte in Nachfolge von Dante und Petrarca, der idealistischen Schriftstellerei zu huldigen, und dazu sollten ihm die Altertumsstudien verhelfen. — Was zunächst seinen Glauben anbetrifft, so finden wir zwar nirgends die Seelenkämpfe Petrarcas, wohl aber einen tiefen Einschnitt in seinem Leben: die Bitternis seines kümmerlichen Fortkommens, das eisig anrückende Alter und die drohenden Worte eines Mönchs ließen ihn plötzlich seiner frivolen Schriftstellerei entsagen. Aber auch der Decameron verrät uns weder einen Freigeist noch einen akatholischen Mann, sondern einen Durchschnittschristen oder noch eher, um das moderne Wort zu gebrauchen, einen Karfreitagschristen. Zum Freigeist fehlte ihm jeder Hang zum Philosophieren; die Dogmen der Kirche werden überall in seinen Werken peinlich respektiert, in einer Weise, die nicht bloß die Angst vor Ketzergerichten verrät; seine schö-

nen Marienlieder zeugen von wirklicher Frömmigkeit.[1]) Wenn er in seinen Novellen häufig die pflichtvergessenen Priester verspottet, so geschieht es, weil er diese typischen Gestalten für seine Erzählerkunst zwar nicht in der antiken Literatur vorfand, wohl aber in der mittelalterlichen: dem breiten Strome der vulgären Novellenstoffe, die bis auf den heutigen Tag durch die Völker fluten. Anderseits aber sah er die lasziven Pfaffen gleich den schlechten Richtern oder den getäuschten Ehemännern täglich vor sich: ein antiklerikaler Zug (im heutigen Sinne des Wortes) ist Boccaccio durchaus fremd. Es ist auch zu bedenken, daß die Forderung nach einer völlig logisch geschlossenen Weltanschauung erst eine Folge der Reformation ist. Das Mittelalter vereinigt ruhig Kritik und Glauben. Die absolute Verschmelzung des kirchlichen und des politischen Elementes in der römischen Kirche läßt gerade den Italiener bis auf den heutigen Tag mit einer für den Nordländer unbegreiflichen Schärfe zwischen dem Amt und der Person des Priesters unterscheiden.

Weniger kategorisch lautet die Antwort auf die Anklage des Libertinismus. Es ist wahr, eine Anzahl der Novellen Boccaccios scheinen das Recht der Frau auf die freie Liebe zu predigen: daneben stehen aber wieder andere, welche, wie die Geschichte der Griselidis, die eheliche Liebe und Treue verherrlichen. Die Auffassung, die Boccaccio im ganzen von der Frau hegt, ist so rein mittelalterlich, daß es mir gleich Attilio Hortis scheint, des Dichters wahre Meinung liege bei den treuen Frauen.[2]) Auf jeden Fall entnahm er aber die Verfechtung des Liebesrechtes der jungen Frau gegenüber dem alten Gatten nicht Ovid, sondern wiederum der mittelalterlichen Literatur von den Tanzliedern der Troubadours, von Tristan und Isolde bis zu den Fabliaux.

Die Altertumsstudien machen sich von Anfang an bei Boccaccio in höchst merkwürdiger Weise geltend. Schon in seinem ersten Roman, dem Filocolo, treten die Heidengötter sehr häufig auf,

[1]) Opp. ed. Moutier, Firenze 1834, v. XVI, n. XCV: O regina degli angioli o Maria und das vorhergehende O luce eterna o stella matutina; s. auch die schönen Gedichte an Gott und Christus XCII, XCIII u. XCVI.

[2]) Studi sulle opp. lat. del Boccaccio, Trieste 1879, p. 68—110, bes. 81 f., wo auf die Rede der sanften Emilia im Prolog zur Novelle Decameron IX, 9 verwiesen wird, die in dem Sprichwort gipfelt: Buon cavallo e mal cavallo vuole sprone, e buona femmina e mala femmina vuol bastone!

als bequeme Helfer der bedrohten Helden, vor allem aber, um durch die antike Schönheit ihrer ambrosischen Leiber den dürren französischen Abenteuerroman zu erleuchten. In oft recht ungeschickter Weise versucht der Dichter, sie dabei beständig zu christianisieren, die paganen Gottheiten bloß als Symbol für christliche Glaubensbegriffe gelten zu lassen. Und dieselbe Tendenz tritt in höchst wunderlicher Weise auch in seinem zweiten Romane, dem Ameto, hervor. Hier wird erst der rauhe Jäger Ameto durch die irdische Liebe der Nymphe Lia der feinen Gesittung zugeführt. Zu Lia gesellen sich sodann bei einem ländlichen, mit allen Farben antiker Schönheit ausgestatteten Venusfeste noch sechs andere Nymphen. Jedes dieser sieben Mädchen erzählt nun die eigene Liebesgeschichte, die in der Regel von einem ungeliebten Gatten weg in die Arme eines Liebhabers führt. Und zwar ging der Erzählerin diese neue, die wahre Liebe auf, als Belohnung des treuen Dienstes, den sie einer Gottheit widmete. Am Schlusse ertönt eine Stimme vom Himmel und gibt sich als die Schwester dieser Nymphen zu erkennen, als die himmlische Venus, einfach und dreifach: es ist die christliche Dreifaltigkeit, die Nymphen sind die sieben Tugenden. — Die paganen Fabeln sind also bloß die Hülle für einen völlig transzendentalen Kern. Gleichwie in der Göttlichen Komödie Frauenliebe Dante emporzieht, so befreit die reine, doch irdische Liebe zu Lia Ameto von den Fesseln der irdischen Lust und führt ihn zur himmlischen Liebe, zur Gottheit, in der die höchsten Aspirationen des Menschenlebens, Liebe, Weisheit, Studium, zusammenfließen. Das Altertum steht damit im Ameto, wie bei den Kirchenvätern, durchaus im Dienste des Christentums.

Als Boccaccio sich dann asketisch von der italienischen Schriftstellerei abwandte, ging er, gerade um seine frommen Pläne zu verwirklichen, völlig zu der Wissenschaft und ihrer edelsten Form, den Altertumsstudien, über, sei es, daß er sich mit Dante und der Göttlichen Komödie befaßte, sei es, daß er die römischen Klassiker, doch unkritisch und in mittelalterlicher Weise, zu historischen Kompendien zusammenarbeitete.

So sehen wir, daß Boccaccio die Wahrheiten seines mittelalterlichen Kirchenglaubens mit der Ampel der antiken Schönheit erleuchtet.

Während Petrarca es verstand, von seiner philosophischen Einsiedelei aus dennoch an den Höfen der Großen zu glänzen, und Boccaccio, wenn auch kümmerlich, doch frei den Musen lebte, sehen wir in Coluccio Salutati einen Mann, der seinen Ansichten über die Religion und die Altertumsstudien im Kampfe ums tägliche Brot und im Kampfe für die Heimat Ausdruck verlieh. — Durch Coluccios ganzes Leben geht ein tiefer Zug wahrer und durchaus orthodoxer Frömmigkeit. Seine Zuversicht und feste Stütze in allen Lagen seines vielbewegten Lebens war der mittelalterlich christliche Kirchenglaube mit all seinen Dogmen und Tröstungen.

Nur einem oberflächlichen Beobachter könnte es scheinen, daß Salutatis Kampf gegen den Papst und sein Stoizismus damit in Widerspruch ständen.

Da Coluccio in seinen Briefen während der Dauer des Krieges seiner Heimat Florenz gegen den französischen Papst und auch nachher die Verworfenheit des avignonesischen Papsttumes beklagte, da schrieb er durchaus als florentinischer Patriot und als ehrlich empörter Christ, im selben Sinne, wie es die hl. Katherina von Siena tat und später S. Antonin in seiner Weltchronik. Der Stoizismus aber, den er besonders aus Seneca schöpfte, zeigt wiederum eine sehr merkwürdige Adaptation des Altertums an die christliche Auffassung. Gleich Petrarca verfaßte Salutati asketische Traktate, in denen er alle Freuden der Welt verdammte zugunsten des mönchischen Ideals. Der Stoizismus nun erschien ihm mit seiner Verneinung aller Affekte als eine Art laiischer Askese, durch welche man um so leichter zur widerstandslosen Ergebung in den höheren Willen des Schöpfers gelangte. Der Stoizismus entsprach überdies seinem lebenslangen Streben nach fester männlicher Lebensführung. Es war also eine Ergänzung seines Christenglaubens, die Coluccio bei den alten Autoren fand.

Und diese seine Auffassung wird durchaus bestätigt durch seinen Streit mit den ignorantistischen Mönchen um die Poesie und durch seinen Zwist mit Poggio. Dieselben Männer, die seit den Zeiten Tertullians einer jeden Wissenschaft, auch der Scholastik, feind waren, zugunsten der heiligen Unwissenheit, sie richteten nun ihre strafenden Worte mit verdoppeltem Eifer gegen die „Poesie“, worunter sie die Altertumsstudien verstanden

und die sie glaubensgefährlich, unmoralisch und jugendverderbend nannten. Mit großer Kraft bewies dagegen Salutati, daß die Kirchenväter bereits die heidnischen Autoren benutzten, wo diese nicht im Widerspruch standen mit dem christlichen Glauben, daß ferner die unmoralischen Produkte der alten Dichter gerade so gut eine allegorische Auslegung erforderten, wie die lasziven Episoden des alten Testamentes, und daß endlich, wer die Grammatik in seiner Jugend nicht erlerne, dies später nimmermehr nachholen werde. Noch kräftiger sträubt sich aber Coluccio gegen die Behauptungen der von ihm selbst herangezogenen jungen Generation, welche vermöge einer reineren Latinität Petrarca verwarfen und die christlichen Väter an formeller Kraft hinter die heidnischen Römer stellten.

Für Salutati stand der Glaube der katholischen Kirche fest als der endgültige Ausdruck der Wahrheit. Die heidnischen Autoren sollte man bloß studieren als Stütze für das christliche Bekenntnis.

Der Kirchenglaube dieser drei Vertreter der ersten Periode des Humanismus war also völlig orthodox. An die Stelle der Scholastik aber setzten sie das Studium der Antike durchaus im Sinne der studienfreundlichen Kirchenväter.

Die Behandlung unseres Themas wird ungleich schwieriger mit dem Beginn der zweiten Humanistengeneration. Diese datiert von der Einführung des Griechischen in Florenz, also rund ums Jahr 1400, und sondert sich selbst scharf und verächtlich von der Schule Petrarcas und Salutatis ab. Die Schwierigkeit beruht darauf, daß sich in dieser zweiten Periode der Humanismus immer weiter auf ein völlig heterogenes Erdreich ausbreitet und dabei, je nach der Natur des Bodens, worauf er fällt, die verschiedenartigsten Formen annimmt. Ferner macht der politisch-religiöse Charakter der Kirche und der Umstand, daß die überwiegende Mehrzahl der Humanisten kirchliche Ämter bekleidete, die Frage des Zusammenhanges ihres Kirchenglaubens mit den neu erweckten Altertumsstudien noch verwickelter. So sollte man beständig alle Probleme gegenwärtig haben, um ein einzelnes zu lösen und um zu entscheiden, was einfache Fortführung des bereits Vorhandenen, was eigentliche Neuschöpfung ist.

Das römische Papsttum, durch die schismatischen Wirren ohnmächtig geworden, mußte die zwei Reformkonzilien von Konstanz und Basel über sich ergehen lassen und erfocht dabei einen Pyrrhussieg, nicht im Kampfe um Glaubensfragen oder moralische Reformen, sondern um die mittelalterliche Form des Gottesstaates gegen das neu erwachte Unabhängigkeitsstreben der Völker. Auch die revolutionärsten Konzilsväter waren dabei in dogmatischen Fragen fast orthodoxer als der Papst. Neben diesen äußeren Kämpfen der Kirche spannen sich die inneren Streitigkeiten der früheren Jahrhunderte unaufhörlich fort: zu diesen zählen wir den althergebrachten Antagonismus zwischen Welt- und Ordensklerus, wie er sich im Streit für und gegen die Bettelmönche abspielte von den Traktaten Wiclifs bis zu Poggios Dialogus in hypocritas oder den Zwist der konventualen und observanten Franziskaner.

Es gab durchaus fromme, orthodoxe Christen, welche den Papst auf den Konzilien, die Bettelmönche und die Observanten gleichermaßen bekämpften.

Betrachten wir die breite Masse des Volkes: sie ist gläubig, wie von jeher; betrachten wir die gebildeten Stände: genau wie im 13. und 14. Jahrhundert setzen sie sich aus allen religiösen Abstufungen zusammen, die von der Bigotterie bis zur Skepsis laufen. Bloß daß die skeptischen Leute in früheren Jahrhunderten sich dem Averroismus zuwandten, die ungläubigen, oder die sich im 15. Jahrhundert als solche auszuspielen beliebten, die Tageswissenschaft des Humanismus zu befolgen affektierten.

Die Condottieri, welche uns als fatalistisch, abergläubisch oder direkt ungläubig in der Überlieferung hingestellt sind, sogen diese Überzeugung im 15. Jahrhundert so wenig aus humanistischer Philosophie wie im 14., sondern aus den eigenen dunkeln Tiefen ihres Seins.

Der Humanismus als solcher brachte weder den Glauben noch den Unglauben mit sich: er färbt sich je nach dem Substrat.

Welche Richtlinien lassen sich nun in den Humanitätsstudien unserer zweiten Periode erkennen?

Es stehen vor uns: die allgemeinen Tendenzen, die Werke, endlich die verschiedenartigen Persönlichkeiten. Eine völlig

neue Auffassung des Altertums tritt an die Stelle der Ansichten Petrarcas. Vier neu hinzutretende Merkmale sind es, welche die beiden Epochen scheiden.

Die erste Wurzel dieser neuen Erkenntnis liegt im Griechischen, das mit der Lehrtätigkeit des Emanuel Chrysoloras in Florenz in den letzten Jahren des 14. Jahrhunderts einsetzt und das sich bis zum Konzil von Ferrara bereits mächtig ausgebreitet hatte. Dadurch, daß man die griechischen Autoren im Urtexte kennen lernte, wich allmählich die Oberhoheit des Lateins und der Römer und damit die Ansichten Petrarcas und Salutatis.

Man lernte zweitens auch besser Latein, erkannte die Sprache Petrarcas als barbarisch, erkannte auch, daß die christlichen Väter in sprachlicher, formeller Beziehung der Dekadenz des Lateins angehörten und dadurch hinter den großen heidnischen Klassikern zurückstanden.

Die literarischen Ziele verschoben sich drittens entscheidend: man preßte das antike Leben nicht mehr in das moderne, wie die Nymphen Boccaccios, die am Ende zu christlichen Tugenden werden müssen, sondern man wandelt umgekehrt das moderne Leben in das antike. Statt einen antiken Cäsaren als mittelalterlichen Feudalherrn darzustellen, steckt man umgekehrt den Feudalbaron in die Verkleidung eines antiken Cäsaren oder Ritters: aus der Adaptation des Antiken wird direkte Imitation.

Der letzte und wichtigste Punkt aber: das Studium des Altertums, seiner Autoren, Bildwerke und Münzen stieg bald zu einer eigenen Wissenschaft empor, außerhalb alles bisher Betriebenen, einer Wissenschaft, die weder für noch gegen das Christentum sprach, sondern völlig außerhalb der Theologie lag. Der Zweck der Kirchenväter in den alten Autoren stets eine Stütze des christlichen Bekenntnisses zu finden, fällt damit: das Studium des Altertums wird voraussetzungsloser Selbstzweck.

Der wichtigste dieser vier neuen Gesichtspunkte ist der letzte. Der religiöse Gedanke wurde durch die neu entstandene Altertumswissenschaft aus dem Zentrum des ständigen Interesses etwas beiseite geschoben und verlor dadurch durchaus nicht an Intensität, wohl aber an Aktualität. Man glaubte deshalb nicht weniger christlich, wenn man die römischen Münzen oder

Inschriften sammelte, wenn man in seinen Mußestunden griechische Autoren ins Lateinische übertrug, Texte emendierte oder alte Geschichte trieb. Aus dieser, auf dem Wege der Erfahrung gewonnenen Betrachtung ging allmählich ein neues, das historisch objektive Verständnis des Altertums auf: und darin können wir, unseres Erachtens, keinerlei Beeinträchtigung des christlichen Glaubens erkennen.

Diese Studien lösten aber gleichzeitig zwei Elemente aus, die weniger harmlos erscheinen: die antike Philosophie mit Epikur und Plato, daneben die Textkritik.

Haben wir in Poggios Facetien, in Vallas Traktat Über die Lust, in Becadellis Hermaphrodit eine Bresche zu sehen, die der neu erweckte Epikur in die christliche Moral legte?

Nirgends so sehr wie gerade hier tritt das Element der Vermummung des Vulgären ins Antike hervor, nirgends wie hier muß das Auge so sehr geschärft werden, um durch das antike Kleid Leib und Seele des Autors zu erkennen. Diese Leute, die italienisch sprachen und dachten, sie legten die alte Sprache wie einen Lack auf ihre italienischen Gedanken.

Poggio sammelte in roher, doch gesunder Unkultur, wahrlich nicht Überkultur, die Witze, die in seinen Tagen italienisch umliefen. Es waren zum Teil Tagesereignisse, zum Teil flossen sie aus dem ungeheuren Strome der novellistischen Matière roulante: von einem Einfluß des Altertums, des Humanismus oder von Epikur ist in den Facetien gründlich nichts zu spüren.

Lorenzo Valla wurde von seinen Zeitgenossen keineswegs tragisch genommen, sondern als ein paradoxes Genie der Verneinung, dessen geschickte Dialektik jede beliebige Ansicht beweisen oder widerlegen konnte.

Eine unbefangene Lektüre seiner Schrift De voluptate überzeugt uns zudem, daß der fromme Niccoli, der darin die epikuräische Lust in durchaus christlichem Sinne umdeutet, die wahre Meinung Lorenzos vertritt.

Und auch bei Becadelli können wir keine absichtliche Verneinung der christlichen Moral erkennen, sondern in Nachahmung Martials ein rein goliardisches Produkt jugendlichen Libertinismus. Libertinismus und Zotenliteratur aber sind keine Erfindung

der Renaissance, sie sind fast so alt wie das Menschengeschlecht und trieben gerade im „frommen“ Mittelalter ihre saftigsten Blüten.

Nein, Epikur, dessen Philosophie man ja zumeist aus Cicero kannte, ist bloß die neue, modische Etikette für eine von jeher bestehende Sache. Von Plato und den Neuplatonikern ergab sich in der 2. Hälfte des 15. Jahrhunderts im Gegenteil eine direkte Stärkung der christlichen Lehre.

Viel gefährlicher für das mittelalterlich-scholastische Christentum war dagegen die Textkritik. Der Geist der Kritik, der aus den Altertumsstudien wieder wach wurde, zernagte allmählich, nicht in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts, von der wir sprechen, die scholastischen Beweise des Glaubens, doch nur das Menschlich-Vergängliche am Christentum, nicht das Ewige. Dieser kritische Geist, der aus Vallas Konstantinischer Schenkung spricht, der die Bibelübersetzung mustert, ist die größte und edelste Schöpfung der italienischen Renaissance: aus ihm sproßte die moderne Wissenschaft.

Ungleich wichtiger aber ist es, nicht bloß die allgemeinen Tendenzen herauszudestillieren, die Fäden vulgärer und antiker Einflüsse in den Werken auseinander zu lesen, sondern vor allem die ganzen Menschen zu erfassen inmitten der buntschillernden Gesellschaft ihrer Tage. Nicht bloß wenige geniale Geister sind es nunmehr, wie zur Zeit Petrarcas, die sich im heiligen Haine der Musen als einem völlig neutralen Boden treffen, es ist daraus eine große, stille Gemeinde von Männern aller italienischen Staaten, aller politischen und religiösen Richtungen geworden. Hohe Prälaten, demütige Mönche, Beamte des Papstes und der Städte, die Feinde Eugens IV. wie seine Anhänger: sie suchten in den Mußestunden zwischen den tobenden Debatten des Basler Konzils eifrig und einträchtig nach antiken Autoren.

Stellen wir uns einen Mann vor wie Poggio Bracciolini. In fast 50jährigem Aufenthalt an der römischen Kurie war er der Freund so manches Papstes, so manches Kardinals und heiligen Mönchs. Poggio, der geniale Handschriftenentdecker, der fromme Verfasser moralphilosophischer Traktate über das Schicksal und die Schwächen der Menschen, der frohsinnige Vater der Facetien,

eitel, jähzornig, gutherzig, der Feind der Konzilien und der Bettelmönche: er war zeitlebens äußerlich und innerlich ein papsttreuer Christ und ein begeisterter Jünger der Antike.

Lorenzo Valla, der paradoxe Geist der Verneinung, dessen wunderbarem Scharfblick wir so manches kritische Schlaglicht verdanken, der Freund Bessarions und des Camaldulensergenerals Traversari, der Todfeind der Scholastik und ihrer mönchischen Verfechter, der die Schenkung Konstantins auf ewige Zeiten entlarvte: er starb als päpstlicher Sekretär und feierlicher Kanonikus am Lateran.

Endlich die beiden großen Humanistenpäpste Nicolaus V. und Pius II., deren Christenglauben irgend einem Zweifel zu unterziehen lächerlich wäre. Nicolaus, dessen Lust es war, mit seinen florentinischen Freunden über die Studia humanitatis zu disputieren, er sieht den Traum seines Lebens darin, die Weisheit der alten Hellenen durch Übertragung ins Lateinische wieder allgemein zugänglich und nutzbar zu machen.

Endlich sehen wir Pius II. nach einer tollen Jugend lange Jahre als skrupellosen Realpolitiker im Fürstendienste. Als Papst führte er die geliebten Humanitätsstudien weiter, er stellte sie auch in den Dienst seiner letzten großen, einer tragisch idealen Illusion: der Papst als gewappneter Glaubensstreiter an der Spitze der vereinigten Christenvölker gegen den Halbmond.

In all diesen Männern fühlen wir denselben heißen Pulsschlag für die Wiedererweckung der Antike. Ihr Christenglaube war, soviel wir heute noch entscheiden können, so verschieden intensiv, wie die Anlagen ihres Geistes: aber nirgends stand er im Widerspruch mit den Humanitätsstudien, nirgends wurde er von diesen Studien beeinflußt. Der schwere Zwist von Gott und der Welt, der die meisten ergriff, er war, wie bei Petrarca, stets bloß der Zwiespalt ihres feurigen Blutes mit den Pflichten der Moral und der Gelübde; niemals aber der Kampf zwischen Christentum und Antike, zwischen Glauben und Wissen.

Der Stern des Altertums, dem sie alle folgten, wandelte als ein versöhnlich leuchtendes Gestirn hoch über den wechselvollen Schicksalen des Menschendaseins dahin.

DAS GEHOFENER NONNENGESPENST.

VON JULIUS V. PFLUGK-HARTTUNG.

In wenigen Dingen offenbart sich der Unterschied von Gegenwart und Vergangenheit so deutlich wie im Aberglauben. Die dunklen Mächte, welche da walten über dem Schicksal der Menschen und dem Gebilde aus Menschenhand, erzeugen unwillkürlich eine Empfindung von Abhängigkeit zumal in ungefestigten Gemütern. Man glaubt sie zu finden in einem unabwendbaren Schicksal, in der Macht der Götter, in der der Gottheit oder ihres Gegenbildes: des Teufels. So ist es stets gewesen und wird es ewig bleiben. Aber die Art der Auffassung wandelte sich doch von Grund aus. Nahm man das Eingreifen guter und böser Geister früher als eine feststehende Tatsache an, so verflüchtigte sich allgemach der Glaube an ihr Erscheinen in spiritistische Séancen oder dämmerte verborgen im Busen des einzelnen oder einer Gruppe von Einzelmenschen. Staat, Regierung, Gericht, Ärzteschaft und moderne Bildung betrachten das Geisterwesen als Unfug, als rein subjektives Dafürhalten. Fast ein Jahrhundert lang war der Gedankengang der Theologen maßgebend, und er beruhte gutenteils auf dem Buche der Bücher: auf der Bibel, welche von Zauberei, übernatürlichen Mächten, Engeln und Teufeln weiß. Noch Dr. Martinus Luther balgte sich leibhaftig mit Beelzebub herum, wie er meinte. Dann kam die Naturwissenschaft und reinigte die geistige Luft; freilich keineswegs überall, denn selbst ein Napoleon I. war ein ungemein abergläubischer Mann, und was im Glanze des Tuilerienpalastes zulässig erschien, wuchert noch weit mehr fort in mancher Bauernhütte und manchem Hinterhause der Großstadt.

Ein besonders krasser Fall äußerlich überlebten Aberglaubens mag uns hier beschäftigen. Sein Verlauf findet sich dargestellt in einem wohlbeleibten Aktenstücke von 427 großen Folioseiten, das dem Archive der Superintendentur des mansfeldischen Städtchens Artern angehört. Es trägt die Bezeichnung: „Das angebliche Gehovische Nonnengespenst betreffend. Anno 1683 und 1684.“ Dieses „Nonnengespenst“ hat seinerzeit das denkbar größte Aufsehen

erregt; man redete nicht nur „weit und breit“ davon, sondern verschiedene Konsistorien, die Universität Jena, der Graf von Mansfeld, selbst der Kurfürst von Sachsen, der König von Preußen und die zeitgenössische gedruckte Literatur beschäftigten sich damit. Einer der Hauptbeteiligten, der Pfarrer Thalemann von Gehofen, konnte sagen, man habe erfahren müssen, „wie sowohl in der Nähe als Ferne an Chur- und Fürstlichen, auch wohl Königlichen Höffen von diesem Statu vielfältige ungleiche Relationes und Traditiones disseminiret“ seien. Noch neuerdings hat man sich dem Gegenstande wiederholt zugewendet, freilich in völlig ungenügender Weise.[1]) Und doch erweist sich das Ganze so nichtig wie möglich, beruht allein auf den Wahnvorstellungen einer einzelnen, krankhaften Frau.

In dem alten Manuskripte wird die Sache eingeleitet durch ein Schreiben des schon genannten Pastors Thalemann an den Pastor Primarius und Mansfeldischen Konsistorial-Präsidenten Rösner zu Eisleben vom 23. Oktober 1683. Hierin heißt es, daß „Eine Christliche hohe Weibes-Person in hiesiger Gemeinde aus Gottes Verhängniß von einem Geiste schwere Anfechtungen bis diese Stunde ausstehen muß, als welcher Ihr in der Gestalt einer gantz Weiß gekleideten Nonnen mit einem Rothen Creutze auf dem Haupt sowohl tages als nachts erscheint. Dieser Geist nun gibt vor, daß Er von dem Kriegs-Wesen einen Schatz an einem sicheren Ohrte, den Er zeuget, versetzet, welcher Ihr undt Niemand anders solle zu Theile werden.“

Die Angelegenheit hatte folgende Bewandtnis. Frau Philippine Agnes v. Eberstein, geb. v. Werthern, hatte, nach einer Druckschrift von 1684, das Jahr zuvor eine Stube in ihrem Hause

[1]) So in: Das Buch für Alle, Illustrierte Blätter, 1873, Heft 6, S. 142: Das Nonnengespenst zu Gehofen von Otto Mose. — Chr. F. Gellert, Fabeln und Erzählungen, vollständige mit der ältesten verglichenen Ausgabe, Halle 1887, S. 119: Die Frau und der Geist. — Größler, Führer durch das Unstruttal von Artern bis Naumburg, in den Mitteilungen des Vereins für Erdkunde zu Halle a. S. 1892, S. 84. — Friedrich v. Sydow, Thüringen und der Harz mit ihren Merkwürdigkeiten, Volkssagen etc., 1839, Bd. V, S. 237—240. — Adam Köpke, Erscheinungen Samuels nach seinem Tode (Kgl. Bibl. in Berlin Nr. 1222), gedruckt 1745, S. 145. — Einen Wiederabdruck der „Relation“ Bernhard Thalemanns von 1687 gab M. v. Trebra, Bruchstücke zur Geschichte des Geschlechts von Trebra, Berlin 1890.

zu Gehofen herrichten lassen, worin vor Zeiten eine Nonne wohnte. Diese sei als Gespenst in Nonnengestalt zu Frau v. Eberstein gekommen mit den Worten: „Weiln Sie ihre Stube wiederum wohl anrichten lassen, so wolle sie ihr zur Danckbarkeit ihren daselbst im Schlosse über 300 Jahr vergrabenen Schatz geben, Sie solte nur mitgehen und selbigen heben. Es würde aber ein großer Hund dabey liegen, solchen wolte sie wegführen und solte die Frau Ebersteinin sich nur nicht fürchten. Sie hat aber durchaus nicht mitgehen wollen, ob das Gespenste gleich gesagt: Es sey ein guter Geist; ihr auch den Schatz von ferne gewiesen."

Gegen diese „Scharteke" zog nun Pfarrer Thalemann zu Felde in einer ausführlichen Darlegung, worin er berichtet, daß nach Angabe der Frau v. Eberstein vom 9.—13. Oktober 1683 eine sehr kalte Hand sie bei Tag und bei Nacht, wenn sie auf dem Bette ruhte, „etzliche mahl an Händen und Armen geknippen, welche Knippe gleich mit Blute ziemlich hoch, und wie der Augenschein ausgewiesen, unterlauffen und sehr geschmerzet; jedoch hat, wie gedacht, sie dießmahl nichts dabey gesehen, sondern nur ein heimliches Flißpern in den Ohren angemercket, daß wenn es sechs schlagen würde, sie mit auff den Hoff gehen, und einen verborgenen Schaz daselbst heben sollte. Und hatt mann die Hoch Adliche Frau bey ihren Händen nicht so fest halten können, daß ihr nicht solche mit gewalt zurück gezogen, und plözlich ferner geknippen. Insonderheit were auch am obgesagten 9. October zu Abend Ihr eingeflistert worden: Weil sie kurz vorher umb sechs Uhr nicht mittgehen wollen, solte sie dafür die ganze Nacht hindurch gequälet werden, bis sie sich des folgenden Morgens umb die 6te Stunde noch mittzugehen bequämen würde, welches aber die Hochadliche Frau bestandig abgeschlagen und mit dem angegebenen Schaze durchaus nichts zu thun haben wollen. In welchen Christlichen und sicheren Vorsaz ich als unwürdiger Seelsorger, als mir von solcher Begebenheit zeittig Nachricht gethan und meines Raths gepflogen, die infligirten Stigmata auch an Armen und Händen von der Frau Patientinn selbst gezeyget worden, dieselbe bey ihrer großen consternation, nach allem geistlichen Vermögen, so mir Gott dargereichet, getröstet und auffgerichtet.

Am 15. October nach gehaltener Bethstunde, hatt sie, Ihrem Berichte nach, ins gesicht bekommen undt neben Ihr stehend wahr genommen einen Geist in Gestalt einer weißeingekleideten Nonne mit einem rothen Creuz auff dem Haupte bezeichnet und einem Pater noster in der rechten Handt, auch weißem Vorstecktüchlein für dem Munde, wie die von Adel bey Leichbegängnissen zu tragen pflegen. Dieses Spectrum nun (wiewohl es sonst niemand gesehn) hat die Hochadliche Frau diese Nacht nicht eine Minute ruhen lassen, auch ob sie wohl von 6 bis 7 Persohnen gehalten worden, hatt man dennoch abermahls viel Knippe an Händen und Schultern und andern dero Gliedmaßen, so Ihr der Geist, Ihrer Aussage nach, infligieret, vermercket.

Nach Mitternacht hat der Hochedle Herr von Eberstein, Ihr Eheliebster, welcher damahls an einem Fieber laboriret, Sich aus seinem Krankenbette in Unmuth erhoben, und zu dem Spectro gesaget: Wenn es der Teuffel wäre, was Er in seinem Hause zu thun, und warumb Er seine Frau so quälete usw. Worauf es geantwortet (doch daß es auch sonst niemand als die Hochadliche Frau ihrem Vorgeben nach allein gesehen und gehöret): Es wäre kein Teuffel, sondern eine von Trebra, hätte vor langer Zeit der Kriegsunruhe halben einen Schatz in ihrem Hoffe versetzet und wäre solchen wiederzuheben durch den Tod verhindert worden, welchen Schatz Sie und niemand anders heben solte, weil sie ihre Stube und Zimmer, so Er (der Geist) sonst bewohnet, so hübsch repariren ließe."

In dieser Weise geht es nun ziemlich eintönig tagebuchartig fort bis zum 24. März des folgenden Jahres. Um die Frau lüstern zu machen, beschrieb der Geist den Schatz: eine silberne Kanne, 3 goldene Ringe, welche Glück brächten, viel Geld an Gold und Silber, wovon u. a. dem Geiste ein Grabstein errichtet werden solle. Die Tochter der Frau v. Eberstein sollte in 4 Jahren auch einen Schatz erhalten, der von der Schwester des Geistes versteckt worden. Als alles nichts half, kniff der Geist sein Opfer weiter, und begann auch bisweilen zu weinen. Der Pastor besprach eingehend mit ihr die Angelegenheit und teilte ihr in einem Schriftstücke mit, wie sie sich bei diesen Tentationibus diabolicis maxime periculosis verhalten solle. Aber alles blieb umsonst; der Geist

ließ von seinen Quälereien nicht ab. Als die Frau am 17. Oktober in Begleitung zur Kirche gehen wollte, stand der Geist vor der Brücke, winkte und zeigte ihr den Ort, wo sich der Schatz befände. Wie sie weiter ging, den Muff vor dem Gesichte, folgte jener bis zur Kirche, in der ein großes augenscheinlich gut gemaltes Bild der Nonne von Trebra an der Wand hing. Selbst auf dem Heimwege umschlich das Gespenst die zitternde Frau, und da sie standhaft blieb, hielt es sie am Unterrocke fest; aber die Leidende riß sich los und eilte von hinnen. Kneifen und Herzensangst vermehrten sich täglich. Der Pfarrer setzte diesen Übeln „hertzliches Gebeth sowohl publice wie privatim" entgegen. Zugleich holte er „Information" ein. Der Superintendent Rösner meinte: „Dieser Casus ist ettwas notabel, sonderlich wegen der Schmerzhaften function und laesion." Deswegen bestellte er noch einen zweiten Pastor für fleißiges Gebet. Eine theologische Fakultät erklärte die Sache für sehr gefährlich und erteilte nebst „leiblicher Medicin" Anleitung durch geistliche Waffen; riet aber vom Mitgehen und Schatzheben ab.

Der Geist ließ nicht locker; ein befreundeter Besuch redete zu, und so sagte die Gequälte endlich: ja! Nun klatschte jener in die Hände, war fröhlich und unterließ das Kneifen, zeigte sich aber Tag und Nacht. Die Frau empfand große Furcht; sie verlor den Appetit zum Essen und den Schlaf bei Nacht. Hinzu gesellten sich „hefftige Convulsiones" und „fast unzehliche Lipothymii", so daß sie ganz bettlägerig und hinfällig wurde und am 17. sich zum Sterben bereitete. Die Medikamente eines berühmten Arztes erwiesen sich wirkungslos. Ohnmachten traten ein, „davon die Hochadliche Frau oft mehr Todt als Lebend geschienen". Sie trug ihr Elend mit Gebet und Seufzen. Allmählich zeigte sich etwas Milderung. Sie hielt sich möglichst außerhalb des Bettes und ging mit „zur Kirche und Tische". Morgens und abends von 5 bis 6 Uhr hatte sie am meisten Anfälle.

Als sie am 30. November abends, nachdem der Buß- und Fasttag vorbei, bei Tische saß, bekam sie wieder heftiges Herzklopfen, weil der Geist zur Stube hereinkam, ihr die Hand gab und sagte, es wäre ihm lieb, daß sie wieder mit zu Tische sitzen könnte, aber sie sollte sich den Schatz noch holen. Das Befinden der Kranken

schwankte hin und her. Den 3. Dezember befiel sie große Traurigkeit bis zum Weinen, am 6. machte sie eine Reise und glaubte, das Gespenst wäre neben ihr im Wagen, so daß sie nach ihrer Heimkehr wiederholt in Ohnmacht fiel. Von nun an vermehrten sich die „Angststunden" morgens und abends; sie hatte Brust-, Schenkel- und Kopfschmerzen. Einen besonders heftigen Anfall bekam sie am 15. Dezember: da stand der Geist stets neben ihrem Bette, fuhr sie an und kniff sie. Folgenden Tags erwies sich „der Paroxysmus so hefftig als nie zuvor, weil das Spectrum gesagt haben soll, daß böse Schulbuben über dem Trebraischen Gemählde in der Kirchen gewesen, und ihr Bildniß mit Ruten geschlagen hätten, dabey die Angst und Convulsiones ihr dermaßen zugesetzt, daß sie auch der allerstärkste nicht hätte erhalten können, sondern sie hoch in die Höhe geworffen worden, und hat dazumal das schmerztliche Brustweh mit angehalten, da die inwendige materia von der Brust über sich in die fauces gestiegen. Den 19. Dezember hat sie ein Tertian-Fieber befället, welches am 25. ejusdem in ein hitziges degeneriret". Sie fühlte sich zweitweise „dermaßen schwach, daß sie fast immer für todt gehalten, wobey viel Knippe mit untergelauffen, und als man gewöhnlichermaßen eifrig gebetet, soll der Geist zu ihr gesagt haben: Bete doch dein Lied: Jesu meine Freude". Dabei beteuerte er, daß er getauft und guter Christ sei. Das Jahr schloß „mit einem mächtigen Paroxysmo".

Am Neujahrstage ging Frau v. Eberstein zur Kirche, freilich nicht ohne gekniffen zu werden. Kurz nachher war sie davon an der rechten Schulter und Brust blau und braun. Um andere Eindrücke zu erhalten, fuhr sie am 17. Januar mit ihrem „Eheliebsten" nach Altstädt. Aber auch dahin kam der Geist. Nun hat „die Frau Patientin mit dem Spectro einen harten disputat die gantze Nacht gehalten und soll der Geist gesagt haben: Wärest du mitgegangen, und den Schatz gehoben, so hättest du und ich Ruhe. Sie hat ihn aber nach gegebenem Rat von sich in die Hölle gewiesen, sich auch bereden lassen, Feuer auf den Geist zu geben, gestalt am 19. dito, als früh ein harter und schwerer Kampf gewesen". Als sie angstvoll nach Bachra reiste und das Gespenst wieder an der Brücke stand, schoß sie mit einer Pistole zweimal darauf, aber es folgte ihrem Rennschlitten und fand sich dann

auch wieder zu Bachra ein, und hat „ihre Armen und Hände mit solcher Macht angegriffen, gerungen und gedrehet, daß die Gelencke ganz umbgekehret, und man in sorgen gestanden, daß alles an ihr zermalmet und zerbrochen werden möchte, wobey der Geist diese höhnische Reden gebraucht haben soll: Das ist für dein Schießen."

In dieser Weise ging es mit dem Befinden weiter, bald besser, bald schlechter. „Den 22. Jan. frühe hat das Übel überaus wieder getobet, den rechten Arm so gedrehet und geängstiget, daß es ein Jammer an zu sehen gewesen. In währender Angst-Stunde soll der Geist zu der Frau Patientin gesagt haben: Bete doch aus dem Liede: Meinen Jesum laß ich nicht, den vierten vers." Nachher sollte sie aus dem Liede beten: „Gedult ist euch von nöthen." Den folgenden Tag „in dem Paroxysmo" sagte der Geist der Leidenden ins Ohr: „Warum betest du nicht aus dem Liede: Frisch auf meine Seele verzage nicht, den 3. vers." Sonst abwechselnd: Ohnmachten, Krämpfe, wenig Schlaf. Sonnabend der 26. „war dies criticus" mit den üblichen gesteigerten Leiden und der Anwesenheit des Gespenstes, das „wie ein Pfeil oder Blitz bald hier bald da unten und oben umb und neben ihr gefahren". Zwar beruhigte die Kranke sich dann etwas, doch „die drey Hertzensstöße Morgends und Abends" dauerten fort. Sehr heftig zürnte das „Spectrum" über die Einnahme des heil. Abendmahls. Während sie in den Beichtstuhl gehen wollte, hielt der Geist sie beim Arm; sie aber riß sich in Gottes Namen los und erreichte durch Gottes Gnade ihren Zweck. Dafür zwackte der Unhold sie aufs stärkste; er hielt ihr sogar den Mund zu, daß sie nicht beten und singen konnte, bis man diesen mit einem Finger öffnete. Auch nachher noch wurde die Frau durch das Spektrum „mit Religions-Scrupeln angetastet". Am 27. Februar wollte es sie aus dem Bette zerren, so daß 6 oder 7 Personen sie kaum halten konnten; auch „hat es wie Mäuse in ihren Fingern, Armen und an dem Hertzen zu fressen angefangen". In der ersten Hälfte des März besserte sich der Zustand ersichtlich trotz mancherlei Rückfälle. Der Erzähler weiß, die Frau habe bisweilen „außer den gewöhnlichen Angststunden den gantzen Tag gar fein zugebracht". Endlich in der Frühe des Sonntags Quasimodogeniti redete die Kranke mit dem

Geiste, worauf dieser gewissermaßen Abschied nahm. Weil sie sich zu nichts bewegen ließe und beständig an ihrem Gott festhalte, wolle er von ihr weichen. Von nun an blieben die Erscheinungen aus. Alle freuten sich darüber, und am Sonntage Misericordias Domini wurde Gott in öffentlicher Kirchenversammlung Dank gesagt für die Erlösung vom Übel.

Soweit die Erzählung des Pastors Thalemann. Jeder Unbefangene erkennt sofort, daß es sich bei der Frau v. Eberstein um eine nervenzerrüttete, hysterische Person handelt, deren Leiden, vielleicht mit Schwangerschaft, Entbindung[1]) oder anderen weiblichen Körper- oder Erregungszuständen zusammenhängend, sich bis zu ungemein heftigen Krämpfen steigerte. Den Anschauungen der Zeit gemäß redete sie sich die Geistererscheinungen ein. Hinzu gesellte sich die den Hysterischen nicht selten anhaftende Neigung zu phantasievoller Unwahrheit und Ruhmsucht. Sie wollte interessant erscheinen, um so mehr, je augenscheinlicher das Aufsehen war, welches ihr Fall erregte. Bezeichnend ist, daß sie anfangs nur nervöse Krampfanfälle hatte, sich darauf Ohrenwispern einstellte und erst dann der Geist leibhaftig auftrat. Zwei Dinge wirkten des weiteren auf sie ein: das Nonnenbild in der Kirche, welches sie bei ihren Andachtsübungen, also während eines an sich erregten Zustandes, vor Augen hatte, und das Verhalten des Pfarrers, der sie durch stete Gebete und geistliche Machenschaften völlig verwirrte. Einmal weiß der Seelsorger, daß „die Frau v. Eberstein mit ihren eigenen Händen sich ins Angesicht und die sonst nothleidende Brust vielfältig geschlagen, daß sie sehr schrecklich zugerichtet worden, welches ihrem Berichte nach der Geist gethan haben soll“. Hier sehen wir deutlich die Übertragung. Ein andermal überfällt sie der Paroxysmus aufs stärkste, sie sinkt in Ohnmacht, sieht den Geist fortgehen, betet, und „nach vollbrachtem Gebethe stunde sie auff und redete also stehend bisz zur Abendmahlzeit, die sie mit freudigem Gemüthe zu sich genommen, daß man sie vor diejenige, welche eine solche ungemeine Kranckheit vor wenig verflossener Zeit ausgestanden, nicht hätte ansehen sollen“. Gerade dieser schnelle Stimmungswechsel ist bezeichnend für die Art solcher Krankheiten.

[1]) Wir erfahren von ihrem Kind in der Wiege.

Das Sonderbarste an der ganzen Sache ist nun aber nicht die Krankheit, sondern was man daraus machte. Am 12. November 1683 erließ Graf Johann Georg zu Mansfeld eine Zuschrift an sein Konsistorium zu Eisleben. Er wies darauf hin, „welcher gestalt die Frau v. Eberstein zu Gehoffen zeithero von einen Geiste erbärmlicher maßen tentiret worden". Deshalb habe er seinen Hausvogt zu Artern an den dortigen Pfarrer gesandt, der auch Bericht erstattete. Dies veranlasse ihn, den Superintendenten Johann Rösner und den Hofrat Jakob Friedrich Erfurth zu beauftragen, sich so schnell wie möglich nach Gehofen zu begeben und sich mit der Heimgesuchten zu bereden, „und nach allen, was hierunter die Zeit über vorgegangen seyn mag, fleißig fragen, Sie aus Gottes worth kräfftiglich trösten, und ihr insonderheit die Zeit ihrer Anfechtung über beywohnen und denen Versuchungen des Geistes mit kräfftigen Machtsprüchen der Heil. Schrifft wiederstehen, auch übrigens weiln dem pfarren zu Gehoffen allein diese Aufwarttung zu schwehr fallen möchte, nach euern gutbefinden die Anstalt machen, daß die Benachbarten Pfarren wechsellsweise Sie gleichsfalls besuchen, und in ihrer Tribulation beystehen, und ihren Bericht darob einschicken sollen", damit man sich in Zukunft danach richten könne.

Dies Schreiben des regierenden Grafen zeigt, wie man die ganze Sache auffaßte. Man dachte nicht daran, daß der Gespensterspuk auf subjektiven Vorstellungen einer Kranken beruhe, sondern faßte ihn als objektive Wahrheit. Die Krampfanfälle usw. galten nur als Taten des Geistes, nicht als Krankheitserscheinungen, deshalb gehörte die ganze Angelegenheit auch nicht in das Gebiet der Medizin, sondern der Theologie; nicht durch ärztliche Mittel brauchte der Leidenden geholfen zu werden, sondern durch geistliche Arbeit mußte man das Gespenst verscheuchen, worauf sich der richtige körperliche Zustand bei der Frau v. Eberstein von selber einstellen würde.

Der Bericht des Hausvogts von Artern legt Gewicht auf den Schatz, dieser soll „in dem Hofe, alwo ein alter stall gestanden, begraben liegen, darauff ein schwartzer Hund lieget, welchen das gespenst wegtreiben wollte, und giebt das Gespenst vor, sie were eine von Trebrau, so zu Closter Thondorff gewohnet und zue

Gehofen in der Kirche begraben lieget". Er warnt aber vor Hebung des Schatzes, weil die Frau v. Eberstein darüber „leichtlich in eine Kranckheit fallen" könnte.

Der Superintendent schrieb an den Hofrat. Er meinte, daß er gern gesehen hätte, wenn „Ihro Hochgräfliche Gnaden dieses werck so von wichtigkeit ist, erst mitt dem Consistorio communicirt und überlegt hätte," aber er werde „im nahmen Gottes den Befehl folge leisten" und morgen abreisen. Er wünscht, sich mit dem Hofrat in Artern zu treffen, um sich dort mit dem Dekan zu besprechen. Der Hofrat sagte zu. Am 15. November 8 Uhr langten beide in Gehofen auf der Pfarrei an, und noch an demselben Abend schrieb Hofrat Jakob Friedrich Erfurt einen 14 Folioseiten langen Bericht nieder. Demnach erkundigten sich die gräflichen Abgesandten erst beim Pastor und überzeugten sich dann selber durch den Augenschein. Gemeinsam mit dem Pastor „präparirten" sie die Frau durch „allerhand geistliche Zuredungen", durch Singen und Beten. Vergebens, genau um 5 Uhr brach der Paroxysmus los, mit „ungemeinen Brusthebungen"; ein kräftiger Mann hielt sie, und „dennoch wurde sie in die Höhe getrieben"; heftige und häufige Ohnmachten stellten sich ein, so daß man sie oft für tot halten konnte, bis man sie durch Anrufen, Erquickungen, Gebet und göttliche Hilfe wieder ermunterte. Von dem Spektrum bemerkte man nichts, nur blickte die Leidende oft furchtsam umher. Als es sechs Uhr schlug, verfiel sie in einen unruhigen Schlaf. Während der Nacht schlief sie 1½ Stunden, nachdem der Arzt sie zu Ader gelassen und sie vielen zähen Schleim ausgebrochen hatte. Um 5 Uhr früh begaben sich die drei wieder zu ihr. Sie erzählte dem Pfarrer, daß eben der Geist auf dem Stuhle am Bette gesessen habe. Unter Morgenandacht, Singen und Beten wurde es ¾6 Uhr, da begann der Paroxysmus wieder und dauerte bis gegen 7 Uhr, ganz wie am Abend zuvor. Den anderen unsichtbar erschien der Geist auch wieder, schaute die Leidende, nach ihrer Aussage, traurig an und äußerte: „Gott hat dich dennoch lieb." Beim Abschiede der drei sagte die Frau „unterthänigen und fleißigen Dank".

Auch Dorfeinwohner behaupteten, das Spektrum gesehen zu haben, zumal ein Maurer. Er wurde deshalb aufs Pfarrhaus be-

rufen und verhört. Er wollte vor 14 Tagen morgens in der Dämmerung ein weißes Ding erblickt haben, von dem er nicht wußte, „ob es ein Schatten oder Gespenst gewesen". Vorgestern nacht um 11 Uhr habe auf der Mauer bei der Stube, wo die Frau v. Eberstein krank liege, ein Gespenst in Gestalt eines vierjährigen Kindes gestanden. — Bevor die beiden Abgesandten fortreisten, ermahnten sie den Pfarrer, seines geistlichen Amtes zu warten, der Frau mit diesem beizustehen, mit der Fürbitte in der Kirche fortzufahren, die Kinder in der Schule zur Stunde des Paroxysmus beten zu lassen und die Vorgänge sorgfältig niederzuschreiben. — Man sieht, soweit die Umgegend nicht schon aufgeregt war, wurde dies nunmehr gründlich besorgt. Aus diesem Berichte erfahren wir auch, daß das Bildnis der Urheberin alles Übels, der Anna von Trebra, das in der Kirche hing, ziemlich lang und auf Leinwand gemalt gewesen. Es zeigte die Frau in schwarzer Tracht und trug die Jahreszahl 1519.

In seiner Herzensangst und Vielgeschäftigkeit wandte sich Thalemann an „Decanus, Senior und Doctores der Theologischen Facultät" zu Jena, die ihm mit einem 6 folioseitigen Gutachten voll gelehrten Unfuges antworteten. Da wurden allerlei Ratschläge gegeben, so, daß der Pfarrer „die geplagte Weibsperson" eingehend ausfragen solle, namentlich auch über das, was früher geschehen sei oder ihr sonst auf dem Herzen gelegen habe. Die Fakultät hielt dafür, daß der Geist „ein böser feindseeliger Geist sey, der, ob Er wohl in weiser Gestalt und durch Bitten und Flehen sich verbergen wollen, dennoch seine Klauen durch zugefügte Verletzung und Stigmata genugsam an den Tag gegeben". „Wenn es schon wegen des versprochenen Schatzes zutreffen solte, muß man doch in alle Wege in Furcht stehen, es suche dieser betrüger feindlicher Weise einen andern und größern Schaden und dieser und anderer Personen Seelen verderb darunter." Nach Zitierung von 6 Schriftstellern, darunter Luther, erörtern die gelehrten Herren, daß solche Versuchungen nicht Zornzeichen, sondern Prüfungen Gottes seien, und daß Gott den Heimgesuchten näher sei als der böse Geist. Sollte dieser ihr weiter vom Schatzheben vorschwatzen, so möge sie getrost antworten, daß sie von ihm keinen Schatz begehre.

Inzwischen erstattete Pfarrer Thalemann dem Generalsuperintendenten Rösner fortlaufenden Bericht, daß es mit der Kranken schlecht stünde und sie in der hergebrachten Weise leide. Neben dem Gespenst hatte sie auch andere Gesichter, so sah sie in „einem lieblichen Traum" den Erlöser in erfreuender Gestalt. Ein andermal verwies ihr das Gespenst, daß das Gemälde der Trebra weggenommen und nicht wieder auf seinen richtigen Platz gebracht sei. Auch der Graf von Mansfeld nahm andauernd Kenntnis von dem Sachverhalte und fühlte sich am 23. Dezember zu einem abermaligen Schreiben an Rösner veranlaßt, worin er darauf hinwies, daß die Versuchungen zunähmen und er deshalb geraten finde, daß in allen Kirchen seiner Grafschaft Fürbitten und zwar kostenlos für die Familie Eberstein angestellt würden. Der Herr v. Eberstein machte Einwendungen, worauf der Graf meinte, die Fürbitten könnten unterbleiben, bis der Pfarrer von Gehofen selber darum nachsuche. Von einem anderen Geistlichen, dem Pfarrer Eusebius Heinrici, lief ein dickleibiges Gutachten ein, welches davon ausging: 1. daß ganz sicherlich es kein böser Geist sei, der erscheine, und 2. man daher anders mit der Frau umgehen müsse, „woferne sie nicht in noch mehrern und langwürigeren Jammer solle gestürzet werden". Der gute Mann meint: „Es sey ewiglich ferne, das Gottes unermeßliche Güte unsern abgesagten Feinde (dem Satan) nur generale Permission geben solte, diese oder jene Person durch seine Erscheinung zu ängstigen, ihme hingegen die Specialia Umbstände, wie, wenn, wo usw. nach seinen ergrimmeten Belieben zu determiniren frey anheim geheim gegeben; das sey ferne. Es wird aber der Große Gott weder guten noch bösen Engeln die Erscheinung verstatten ohne sehr hoche und wüchtige Uhrsachen, den die Apparitio spiritus ist eine extraordinare hohe und wichtige Sache, darumb auch sowohl daßjenige, waß die Geister auß Gottes Befehl oder Verhängnus tractiren mögen oder sollen, als auch auf solche weise von denen Geistern muß tractiret werden, wie beydes das Objectum alß Modus tractandi der allerhöhesten undt geheiligtesten Majestät Gottes gemäß ist, welches alles, so ich es auf Gegenwertigen Casum eingezogenen Umbständen nach applicire, mich glauben heißet, daß anietzo der hoch Adeligen Frau kein Geist erscheine, noch zuvor erschienen sei."

Der Pastor Thalemann schrieb unterdessen seine Krankenberichte eifrig weiter, was zur Folge hatte, daß der Graf von Mansfeld wiederholt eingriff. Am 28. Januar verfügte er an Rösner, daß die Fürbitte bis auf weiteres im Dekanat Artern angeordnet werde. Der Pfarrer Thalemann verlange mit dem Superintendenten zu reden, da es aber nicht ratsam erscheine, ihn bei dem Zustande der Frau v. Eberstein nach Eisleben zu bescheiden, so sei es des Grafen Meinung, daß jener sich zu ihm begebe. Er komme morgen nach Eisleben, reise dann nach Artern und wolle ihn mitnehmen. Es wurde eine „Notula" gegeben, um sie „bis auf fernere Verordnung nach allen Predigten und in denen Bethstunden abzulesen". In derselben fand sich der Hinweis, daß ein Geist eine „christadeliche Persohn unsrer Nachbarschaft" plage und quäle. Deshalb habe man hohe Ursache, für die Notleidende zu bitten, „damit seine heilige Majestät diesem mächtigen Feinde wehren, Seine anschläge zu nichte machen, und wie er Christum Jesum gesandt hat, auch diese macht allhie zerstöre und den Satan unter seine Füße trete". „Alles umb Christi Jesu, des großen Schlangentreters, unsers Herren und Heylandes willen. Amen."

Aus der Reise scheint nichts geworden zu sein, denn schon am 4. Februar beauftragte der Graf den Generalsuperintendenten nochmals, sich ungesäumt nach Gehofen zu begeben, wenigstens einem Paroxismus der Frau v. Eberstein persönlich beizuwohnen, und „Sie mit kräfftigen Machtsprüchen aus Heil. Göttl. Schrift stärken". Ferner soll er sich erkundigen, ob sie wünsche, daß in der gesamten Grafschaft Mansfeld für sie gebetet werde. Bereits am 5. Februar weilte Rösner mit dem gräflichen Rat Schrader an Ort und Stelle. Nach dem Berichte, welchen beide über ihre „Commission" erstatteten, führte die Leidende sie selber in die obere Stube und zeigte sich „nach ihrer gewöhnlichen Manier gantz freidig". Man unterhielt sich. Gegen 5 Uhr, als das Licht angezündet werden sollte, setzte sie sich in eine Ecke des Zimmers, um ihren Paroxysmus zu erwarten. Man bemerkte, daß sie unruhig wurde, aber im Gespräch fortfuhr. Plötzlich befiel sie das Leiden, worauf der Pfarrer sie in den Arm nahm und ihre Schwester den Kopf gegen ihr Herz drückte. Der Leib wurde „eines Vaterunsers langk stark movirt", die Hände hielt sie über der Schwester

Schultern und die Finger ganz gerade. Als sie wieder zur Besinnung kam, begann sie sofort zu beten, und zwar so lange, bis ein neuer Anfall einsetzte. Er war stärker, sie bekam „zuletzt 3 Starke Pulsus wieder das Hertze“ und sank in Ohnmacht. „Als sie sich bald hierauf recolligirte, sagte Sie: da gehet es zur Stube hinaus, welches wir zwar nicht selber so genau gehöret, sondern hernach von dem Pfarrer daselbst berichtet worden.“ Dann betete sie andächtig, erhob sich und unterhielt sich stehend bis zum Abendessen. Während der Mahlzeit zeigte sie sich sehr aufgeräumt und heiter. Man sprach von dem Geiste. Der Superintendent von Anstedt hatte ihr geraten, nach ihm zu suchen, wobei er ein Schreiben des Oberhofpredigers Johann Olearius zu Weißenfels anführte. Auf das Begehren des Superintendenten, sie zu bereden, daß nach Meinung des Pfarrers Heinrici der Geist in Wirklichkeit nicht vorhanden sei, meinte die Kranke: sie wünsche das auch, sähe ihn aber mit eigenen Augen. Den nächsten Morgen klagte sie über eine schlaflose Nacht; sie habe den Geist fortwährend in der Stube bemerkt, der sich über die Wiege, in der ihr Kind lag, beugte. Dieses habe geschrien. Auf die Frage, ob sie Gebete in der ganzen Grafschaft Mansfeld wünsche, erfolgte als Antwort, sie wäre mit solchen in Artern zufrieden. Pfarrer Thalemann berichtete dann noch, daß der Geist sie mit eigenen Händen, und diese auch andere ins Gesicht geschlagen hätten.

Die Sache war nun reif, an das kursächsische Oberkonsistorium und an den Kurfürsten Johann Georg III. zu gehen. Letzterer erhielt am 12. April 1684 aus Eisleben einen ausführlichen Bericht, worin es hieß, daß man sich „noch dato in die Sache nicht genug finden können“. Auch die Presse legte sich ins Mittel. Zu Regensburg erschien eine Schrift[1]): „Wahrhaffte und Erschröckliche Geschicht, so sich unlängst zwischen Einer Adelichen Gottsfürchtigen Frauen Und einem Gespenst in dem Jenaischen Ambt Alstädt zu Gehoven ... zugetragen. Gedruckt bey Paul Dalnsteinern, 1684“. Ein zweites Heft führt den Titel: „Das Gehoffische Nonnen Gespenst. Das ist: Eigentliche Beschreibung, welcher Gestalt im verlauffenen 1683 Jahre im Christmonat in einem Dorffe, eine Stunde von Altstädt, Gehoffen genannt, eine Nonne

[1]) Ist im Aktenstücke nur handschriftlich gegeben.

sich in dem Hoch-Adelichen Hofe daselbst zum öfftern sehen lassen, auch bey der Hoch-Adelichen Frau von Eberstein daselbst einen Schatz zu heben inständig angehalten, nebst denen hiervon gestelten Begebenheiten zum öffentlichen Druck befördert." — Ein drittes Büchlein ist bezeichnet als: „Wundersames Gespenste, Welches sich dieses 1684 Jahr uf den Adel. Hause Gehofen, in der Grafschaft Mannsfeld gelegen, der Frau von Eberstein, geborner Wertherin, Anfangs als ein guter, nunmehro aber als ein böser Geist, noch täglich zeiget. Gedruckt im Jahre 1684." Dazu ein Titelbild, darstellend eine Frau in langen Gewändern mit einer Schriftrolle in der Hand. Ein viertes Druckwerkchen nennt sich: „Bedenken, was von Gespensten zu halten, Und was dahero von dem Gehofischen Nonnen-Gespenst zu urtheilen."

Die zuletzt genannte Veröffentlichung faßt den Gegenstand allgemein und philosophisch. Sie ist für die derzeitigen Anschauungen recht lehrreich und geht davon aus: „Weil itzo weit und breit von dem Gehoffischen Nonnen-Gespenst geredet wird"; dann kommt die Frage: „Ob die Seelen der Verstorbenen in solcher Gespenster Gestalt in der Welt herum schweben, oder was Sie sonsten seyen?" Dies wird nun in urgelehrter Weise abgehandelt, wobei als Autoritäten genannt werden: Chrysostomus, Moses, Jesaias, die Psalmen, Lucas, Matthaeus, Heinrich Ammersbach, Bernhard Bakius, Johann Gerhard, Johann von Münster, Heinrich Holtermann usw. Der Autor scheint sich letzterem anzuschließen, welcher sagte: „Daß die Seelen der Verstorbenen auff dieser Welt nicht irr gehen, und daß die Gespenste, die man täglich siehet und höret, nicht die Seelen der Verstorbenen seyn." Von dem Werke des Holtermann heißt es am Schluß: „Begehrts jemand, so kann ihm das gantze Buch communiciret werden, oder will mans a part auff 2 Bogen gedruckt haben . . . so kann auff Begehren auch damit gewilfahret werden. Gott befohlen."

Wie gedruckte, liegen handschriftliche Darstellungen über den Gegenstand vor, so „Das Gehöffische Gespenst 1684" und besonders die wichtigste, die des Pastors Thalemann. Er fühlte sich zu dieser Arbeit veranlaßt durch das schon genannte Heft: „Das Gehoffische Nonnen Gespenst". Von diesem sagte er: „Es hat sich für wenigen Tagen jemand gar bethören lassen, nicht ohne

Beschimpffung des vornehmen Hoch-Adl. Hauses und hohen Anverwandten", jene „Schartecke" „vielleicht aus bloßem Geitz und Gewinnsucht in öffentlichen Druck herauszugeben, dabey er aber seines Nahmens und Ortes, wo solches geschmiedet und gedrucket worden, vergessen." Er nennt den „Concipient gar übel informiret, und ihme geringe Wissenschaft von diesem Zustande beygewohnet, deme auch wenig oder nichts angehet". Um den „gar gemeinen Unwahrheiten" entgegenzutreten, ist „man dannenhero gemüssiget worden", die fälschliche Erzählung abzulehnen und einen „gründlichen Bericht" abzustatten. Dieses Unterfangen trägt einen Titel, der eine volle Seite füllt: „Wahrhafftige und Gründliche Relation des Mit der Hoch Adlichen Frauen, Frau Philippinen, Agnesen von Eberstein . . . begebenen seltsamen Casus" usw. usw. Von dieser Schrift liegen in dem Aktenstücke drei Bearbeitungen vor, auf die nicht näher eingegangen werden kann, denen wir aber unsere Schilderung des Krankenverlaufes entnahmen.

Neue Nahrung erhielt die Gespensterangelegenheit durch die Erzählung eines Hauptmanns von Hundt, der einem kurbrandenburgischen Lizentiaten und einem Fähnrich im Gasthof Zum goldenen Ringe in Halle seine Erlebnisse zum besten gab, die dann feierlich vom mansfeldischen Sekretär am 15. April zu Protokoll genommen wurden. Demnach wollte er die „Donnerhure", die Nonne, in Gehofen sehen. Da sei in der Kirche zur Betstunde etwas hinter ihn gekommen und habe ihm in die Ohren „gezischet"; erschrocken sei er „herumbgefahren", als die Frau v. Eberstein sagte, er solle sich nur nicht ferner fürchten, denn die Nonne ginge eben zur Tür hinaus. Abends wollte er sechs Dukaten geben, wenn er das Gespenst erblicken könnte, selbst auf die Gefahr hin, eine Ohrfeige zu erhalten. Während die Frau zu Bett ging, sah der Hauptmann die Nonne im Winkel an der Stubentür stehen und hörte sie zu ihm sagen: er habe auf sie geschimpft, „da hastu eines vor dein leichtfertig Maul". Alsbald habe sie ihn ins Genick gestoßen und in die Stube hingeworfen. Schon vorher war dem Grafen berichtet, daß eine Hirtenfrau sich durch Hexerei in die Nonne verwandelt und durch einen Schuß verwundet habe, „wodurch den das Hexen Wesen offenbar worden".

Am 29. Mai 1684 erklärte der Graf von Mansfeld seinem Konsistorium, daß nachteilige und unwahre Schriften über die „tentationes“ erschienen seien, und daß Pastor Thalemann „den ganzen Proceß von anfange biß dato zu Pappiere gebracht“ und eingereicht habe. Er übersende denselben „mit gnädigem begehren, solchen fleißig zu durchlesen, die befundene Mangel zu suppliren und ohne Zeit Verlust zu adjustiren, damit selbiger uns nechsten Donnerstag gewiß wieder zugesendet in Truk befordert und also zeitlich vor der Messe zu feilen Kauff stehen möge“. Thalemann wünschte, daß der Druck auf einer Universität, etwa Jena, geschähe, weil die Schrift hierdurch besser bekannt würde. Auch der Herr v. Eberstein schrieb dem Superintendenten, die „relation und refutation“ zu „perlustriren“. Er hoffe, der geistliche Herr und das gesamte Kollegium würden damit zufrieden sein und weiter nichts zu erinnern haben.

In dieser Annahme täuschte er sich aber. Die Ansichten über Thalemanns Erzählung gingen sehr auseinander. Ein Geistlicher z. B. meinte, daß er sich „mit dieser fabelhaften relation sogar turpiter gegeben und prostituirt hat“. Er fürchte, wenn man sie drucke, „werde sich einer darüber machen und sie ein wenig strigeln“. Ihn störte namentlich, daß Thalemann das, was der Geist getan haben solle, „für gewisse Wahrheit ausgiebt“. Die Folge war eine Überarbeitung durch das Konsistorium.

So konnte Herr v. Eberstein denn schon am 16. Mai äußern, daß er sich sehr über die Einwände wundere. „Nachdem Ein Wohllöbl. Consistorium sehr viel, so dem casu nicht gemäß geändert, hat man Bedenken getragen, diesfals eine so laulichte und abgeschmackte Sache in offentlichen Druck zu geben.“ Er verwahrt sich gegen die Eingriffe. Wolle das Konsistorium vorerst einen Bericht an den Kurfürsten von Sachsen machen, so stehe dem nichts im Wege. Das Diarium des Pfarrers werde den Bericht aufheben und den Ausschlag geben. Auch er, der Briefschreiber, werde sich an den Kurfürsten wenden. Er bitte, daß dem Pfarrer anbefohlen werde, „die sache bey gutem gewissen herauszugeben“, das Druckprivilegium sei von Dresden sicher zu erwarten. Das Konsistorium habe „nicht ursach, hiesigen Herrn Pfarre solche comminationes, daß, wann Er Ihres Nahmens darbey

brauchen würde, zuzuschicken. Es soll versichert Ihrer mit keinem Jota gedacht werden. Hingegen wird sich vielleicht ein Ander finden, welcher dieser sachen besser ins maul sehen, und sich umb das Hochgräfflich Mannßfeldische Consistorium wenig bekümmern wird." Natürlich ärgerten sich die Empfänger gewaltig. Sie wandten sich an den Grafen, welcher meinte, Eberstein habe nichts vorzuschreiben, und es sei zu überlegen, ob man ihm nicht auf gleiche Weise antworte. Im übrigen möge man alles nochmals wohl durchdenken und alsdann beschließen. Demgemäß schrieb das Konsistorium an Thalemann: „Es ist ein sehr anzüglicher Brief, welchen der von Eberstein zugeschickt", und auch dieses Schreiben enthielt eine Zurechtweisung. Hierbei nahm das Konsistorium einen ganz vernünftigen Standpunkt ein. Es war gewünscht worden, „den gründlichen Bericht unter seinem nahmen mit ausgehen zu lassen". Dagegen trug es „ein großes Bedencken", und zwar weil „mehrbesagter Pfarrer selbst gestanden, daß er von dem Nonnen-Gespenst, desselben gestalt und reden, ob sichs damit also verhielte, keine andere Wissenschafft, als welche er ex relatione der Frau von Eberstein erhalten hatte, daher ihm ja nicht zu gestatten, dasjenige, so er noch Von hören sagen hat, so categorice und pure, als wenn ers gleichsamb selbst gesehen und gehöret durch den öffentlichen Druck aller orten publice zu machen". Das Konsistorium habe in einigen Mitgliedern auch den Zustand der Patientin selbständig angesehen, aber nichts von dem Gespenst bemerkt. Alles komme darauf an, daß dieses „re vera demonstriret wird".

Da das Konsistorium dem Verhalten der Gehofener nicht traute, behielt es die Darstellung zurück, obwohl Herr v. Eberstein sie durch „unterschiedliche Expressen abgeschickte bothen" zurückverlangte. Die Sache steigerte sich immer mehr. Thalemann arbeitete sein Manuskript etwas um, damit er dem Mansfeldischen Konsistorium Rede und Antwort stehen konnte, welches ihn vor seine Schranken lud. Das Konsistorium sowohl wie der Herr v. Eberstein wandten sich an den Kurfürsten Johann Georg III. nach Dresden. Dieser antwortete dem Konsistorium am 25. August, daß ihm dessen Bericht „sammt beygefügten project einer mit eurer Bewilligung [zu] verfertigen [den] Relation des-

jenigen Casus, so mit der von Eberstein zu Gehoven sich zugetragen, und wie hierbey der Ebersteinin Ehemann eines und das andere eingerücket, auch sonst diese relation etlicher massen geändert haben wollte, gebührend vorgetragen worden". Der Kurfürst verlangte deshalb Mitteilung, was Eberstein denn eigentlich hinzugesetzt zu haben wünsche.

Die Angelegenheit zog sich immer mehr in die Länge. Da nun auch die Buchdrucker von Halle die Gespenstergeschichte nicht setzen wollten, so ermüdete der Gemahl der Kranken allmählich und wollte „die Sache in offentlichen Druck nicht kommen lassen". Demzufolge befahl der Graf von Mansfeld am 22. Oktober 1684 seinem Konsistorium, daß die „projectirte refutation" dem Herrn v. Eberstein zurückgeschickt würde, „doch mit der ausdrücklichen inhibition an den Pfarrer, daß er ohne Euer Vorwissen und Censur unter seinem Nahmen nicht das Geringste davon zum Druck ausfertigen solle".

Tatsächlich ist die Veröffentlichung dann doch drei Jahre später, nämlich 1687, erfolgt, und zwar in angemessener Form, „auf Erlaubniß des Hoch Gräflich Manßfeldischen Ehrwürdigen Consistorii, als meiner Herren Superiorum, und Verlangen des Hoch-Edlen Herrn von Eberstein". Es ist Thalemann also gelungen, die Schwierigkeiten zu überwinden. Dabei fügte er sich der Auffassung des Konsistoriums in der Hauptsache, nämlich in der Betonung, daß weder er noch sonst jemand das Gespenst gesehen habe, und daß die Erzählung wesentlich nur auf den Angaben der Frau v. Eberstein und deren absonderlichem Benehmen beruhe.

Es ist nicht zu zweifeln, daß das Heft des Pastors weithin Aufsehen erregte, weil man nunmehr sicher Beglaubigtes in Händen zu haben meinte. Wie wenig die Angelegenheit mit der Veröffentlichung beendet war, ergibt der Bericht vom Jahre 1734, den der Nachfolger Thalemanns, Pastor v. Ettenhoff, verfaßt hat. Danach war der Herr v. Eberstein inzwischen gestorben und seine Gemahlin trotz aller Heimsuchungen noch am Leben. Aber auch jetzt noch wurde sie „sehr hart tentiret" und eröffnete dem Seelsorger unter vielen Tränen, das Nonnengespenst habe ihr bei seinem Abzuge gesagt, es würde nach 7 Jahren wiederkommen und sie noch ärger als bisher plagen, wenn sie den Schatz

nicht höbe. Der Pastor suchte sie zu trösten und begab sich mit ihr in die Kirche, um sich das Nonnenbild zeigen zu lassen. Dort wurde die Frau sehr erregt und sagte: ob er denn nicht bemerke, daß die Dargestellte ihre Lippen rege und sie überall anschaue. Der Priester erwiderte, das rühre von der Kunst des Malers her. Um aller „ferneren imagination" ein Ende zu bereiten, nahm er ein Messer und wollte das Bild herausschneiden. Die Frau fiel ihm aber in die Arme und bat ihn, seine Absicht nicht auszuführen. Nun ersuchte der Pastor den jungen Grafen, den Sohn der Witwe, herbeizukommen. Dieser fand den Gedanken richtig, ging mit seiner Mutter zur Kirche hinaus und ließ den Pastor allein. Der „schnitte die Annam von Trebra glücklich heraus, rollte die Leinwand zusammen und bot sie dem Grafen an", der jedoch wollte nichts damit zu tun haben und ließ das Bild dem Seelsorger, welcher es mit nach Hause nahm und es zu seinen Büchern legte. Am 5. April 1723 brach ein großer Brand aus, bei dem das Bild, das so viel Unheil angestiftet hatte, untergegangen ist.

Seit der Entfernung des Bildes aus der Kirche fühlte die Frau v. Eberstein nicht die geringste Anfechtung mehr. Die Tat Ettenhofs wurde ruchbar und viel besprochen. Der Pastor sah sich „dergestalten mit Briefen bombardiert, daß er des correspondirens endlich gantz müde worden". Auf Begehren des Königs von Preußen mußte er das Gemälde nach Berlin schicken. Es sollte vom königlichen Kunst- und Hofmaler „abcontrafaiet" werden. Der Pastor gab abends das Bild einem Boten, der neben seinen Söhnen und dem Hauslehrer schlief. Da kam „der Informator" nachts im bloßen Hemde einhergesprungen, zitterte und sagte, die Anna von Trebra habe ihn im Bette beim Kopf ergriffen und hinauswerfen wollen, weshalb er jämmerlich um Hilfe geschrien; aber niemand sei gekommen. Sofort ging der Pastor in das Schlafzimmer und fragte die dort Anwesenden. Sie hatten etwas um des Hauslehrers Bett herumrauschen und ihn rufen gehört, waren aber unter ihre Betten gekrochen. Als der Pastor sich entfernen wollte, bat der Hauslehrer, er möge das Bild mitnehmen. Er tat es, legte es auf den Tisch in seinem Schlafzimmer und verspürte nicht das Geringste. Der Hauslehrer wurde Pfarrer bei Arnstadt und blieb „bis dato bey seiner Einbildung".

Überblicken wir das Ganze, so bietet sich uns ein befremdliches Bild. Eine hysterische Frau bringt nicht nur ihre Umgebung in Bewegung, sondern ihre Geisterbehauptungen dringen in weiteste Kreise. Vorschub erhält die Sache durch ihren Seelsorger, der durch den steten Verkehr mit der Kranken ihre Wahnideen in sich aufnimmt, noch steigert und sich durch fremde, teilweise unrichtige Veröffentlichungen genötigt glaubt, seinerseits der Welt möglichst viel und möglichst Erschreckliches zu erzählen. Weit verständiger benimmt sich das Konsistorium zu Eisleben. Wiederholt wird im Verlaufe der Dinge auf ärztlichen Rat hingewiesen, tatsächlich hat man auch den Arzt Dr. Stedenius berufen. Aber seine Tätigkeit und auch vielleicht die anderer blieb trotz angewandter Mittel völlig belanglos, wobei freilich zu bedenken, daß die damaligen Medizinmänner sich keineswegs gespensterfest fühlten. Vielleicht nicht ganz unrichtig urteilt der Superintendent Rösner, daß der „Paroxysmus aus innerlicher malignität der viscerum und einem morbo splenetico, utrino wie auch epileptico causire“.

ERNST FRIEDRICH APELT UND HENRY THOMAS BUCKLE.

Ein Beitrag zur Geschichte der historischen Methode im neunzehnten Jahrhundert.

VON CARL BRINKMANN.

Als um die Wende der beiden letzten Jahrhunderte die Erntezeit des Rationalismus in jener Vereinigung von Philosophie und Praxis, die ewig bewundernswert bleiben muß, den Grund zu der heutigen Systematik der Wissenschaften legte, waren trotz der reichsten gegenseitigen Befruchtung der Gebiete und Methoden die geisteswissenschaftlichen Köpfe und Richtungen für die Sache selbst von einer entschieden überwiegenden Bedeutung. Es ist wahr, daß die Naturwissenschaften als die früher angebauten und in einem gewissen Sinne abgeschlossenen auch die Lehre von den Wissenschaften überhaupt mit ihrer Betrachtungs- und Redeweise am ehesten unterstützten und beherrschten. Aber dieser Einfluß war doch mehr, jedenfalls in höherem Grade als man heute zugeben möchte, den unpersönlichen Notwendigkeiten einer Jahrhunderte langen Entwicklung geschuldet. Die ganze persönliche Kraft der augenblicklichen Wirkung gehörte, da eine jede Tätigkeit sich auf ihre Stellung zum Menschlichen und Gesellschaftlichen besann, den großen Werkstätten des geschichtlichen, im Ergebnis idealistisch-ästhetischen Denkens, dem die modernen Völker bis jetzt ihre Ziele geistiger Bildung und Erziehung verdanken.

In Deutschland, dem Mittelpunkte der Bewegung, gilt das selbst für den auch hierin absonderlichen Geist, der es dazu gemacht hatte. Die exemplarische Naturforscherpersönlichkeit Kants mit ihrer tiefen ästhetischen Nüchternheit gebar nicht bloß den Primat des Praktischen und die Teleologie der Urteilskraft, sondern die grundsätzliche Wendung der obersten Erkenntnis zum Psychischen. Und seine erfolgreichsten Schulen, freilich in den Händen ganz entgegengesetzter Männer, trugen sogleich umgekehrt den Stolz eines anthropomorphen, historischen Verfahrens zurück in das Verständnis auch der physischen Natur. Von den übrigen

Kulturländern erlebte England, kurz zuvor der Schauplatz des allerselbstgefälligsten Positivismus, zu dieser Zeit unter dem Hochdruck nationaler Zusammenfassung eine Reaktion namentlich ethischer Idealismen und besonders religiöser Ästhetik. Nur seinen Widersacher Frankreich bestärkte die gleiche äußere Stellung in dem Erbteil oppositioneller Skepsis, das auch während der großen praktischen Schöpfungen der Revolution gerade die Antriebe der Naturforschung fortdauernd lebendig erhielt. Lediglich in dem Nachdruck, der dabei auf die kosmisch zusammenfassenden, sozusagen die geschichtlichen Ansichten der Natur fiel, setzte sich auch dort die Strömung und Stimmung der Epoche siegreich durch.

Man weiß, wie endlich allenthalben die Romantik, bei aller Gegnerschaft im Ethischen und Normativen, eben den allgemeinen Zug nach einer menschlich-ästhetischen Weltauffassung in den mannigfachsten Wegen aufs äußerste steigerte und übertrieb.

Die heutige Geschichtswissenschaft ist ein Kind dieser Zeit. Das Systematische in der Historiographie des letzten Kantianers Ranke ruhte so völlig in seiner Persönlichkeit, daß seine methodische Ausgestaltung ausblieb. Georg Waitz, der Biograph Karolines, und Johann Friedrich Böhmer, der Frankfurter Reichspatriot, gründeten in den beiden Disziplinen der Autoren- und der Urkundenphilologie, die mit Recht der Stolz der heutigen Geschichtsschreibung sind, den Kern einer echt romantischen, auf der ästhetischen Wertung und Überwertung des einzelnen und Einzelseelischen aufgebauten Geschichtsschreibung. Ihr Geist enthält damit zugleich nach der Seite der Beziehungen zum Ganzen, zu einer Philosophie der Wissenschaften als Extrem historischen Denkens den Abbruch der früheren obersten Gemeinschaft mit der Erforschung der physischen Natur. Der Vergewaltigung der Naturphilosophie durch die romantische Mystik folgte die beinahe feindselige Gleichgültigkeit gegen die Naturwissenschaften, die als bloßes Ergebnis der Spezialisation doch nicht zu verstehen wäre und gegenwärtig ja auch theoretisch in eine Reihe scharfer Philosopheme gefaßt wird. Der Teil der Philosophie, der mit der Prüfung und den Bedürfnissen von Naturwissenschaften beschäftigt blieb, wurde von den historisierten Hauptinteressen immer weiter zurückgedrängt. Dop-

pelt war so die Entfernung von der Möglichkeit geworden, daß einmal die praktische Methodenfülle der neueren physischen Gelehrsamkeit selbst ihrerseits zu einer unmittelbaren Rückwirkung auf den Betrieb der Geisteswissenschaften kommen könne.

Die beiden Männer, zu deren Andenken hier an diese Sachverhalte erinnert wird, haben mitten in der Ungunst der trennenden Entwicklung noch um die Mitte des vorigen Jahrhunderts eine Näherung des Getrennten nicht nur befürwortet und geplant, sondern tätig unternommen. Ernst Friedrich Apelt[1]), der bekannte Schüler von Jakob Friedrich Fries, verwaltete damals als einziger die Kantische Hinterlassenschaft einer philosophisch gerecht abgewogenen, aber auch beiderseits arbeitend eingreifenden Teilnahme an den Wissenschaften des Geistes und der Natur. Das eine Hauptbestreben, das jede Berührung mit der allgemein fortschreitenden Welterkenntnis der historischen Wißbegierde immer wieder mitteilen muß, das auf Einheit und Einsichtigkeit in der Verknüpfung, nicht nur in der Feststellung der Tatsachen, war er in demselben Maße vielfach zu erfüllen befähigt, wie seine Philosophie es grundsätzlich rechtfertigen konnte. Die Vernunftkritik hatte die obersten Denkformen des Geistes für die ganze Ausdehnung seines gegenständlichen Erkennens gesichert. Das Gerüst streng kausalen und induktiven Begreifens war so auch für die menschlich-seelischen Erscheinungen der Welt kein fremdes und unpassendes Gewand, wie einige Heutige wollen, sondern ein kühn begründeter Umriß auf den Tag der Vollendung. Jeder Versuch seiner Ausführung freilich mußte zunächst auf die Schwierigkeiten einer Ordnung der Geschichte nach Prinzipien von Induktionen stoßen. In den scheinbar regellosen, gewöhnlich nur als ästhetisch bedeutungsvoll genommenen Zeitabläufen war etwas wie die Dimensionen zu suchen, die in der Physik die räumliche Konstruktion der Kausalverknüpfung vorauszusetzen erlauben. Der Rationalismus des 18. Jahrhunderts hatte geliebt, im Bilde des Fortschritts, der göttlichen Erziehung des Menschengeschlechts einen allgemeinsten Maßstab der Weltgeschichte zu sehen. Die zugleich entsagungsvollere und reifere Durchbildung von Künsten und Wissenschaften als bewußten Überlieferungs-und Arbeitsgemeinschaften

[1]) Geboren 3. III. 1812, gestorben 27. X. 1859.

durch die Jahrhunderte gab dann ebensoviele methodische Gesichtspunkte über das Wirrsal menschlicher Geschicke und Hervorbringungen. Gewiß war die Behandlung historischen Stoffes unter ihnen zunächst weniger Geschichte im eigentlichen Sinne, in dem sie die Gesamtbewegung der Menschheit und menschlicher Gesellschaften umfaßt, als ein Konglomerat von esoterischen Einzelgeschichten, ausgebaut gerade nach ihrer dem Mittelpunkte abgewandten, technischen und selbstgenugsamen Seite meist von Männern im Dienste der Gegenstände selbst und so selten im Interesse reiner historischen Erkenntnis. Aber in Wirklichkeit war wie zwischen Tatsächlichkeit und Konstruktion in der Geschichte auch zwischen der technischen und der reinen geschichtlichen Fragestellung bloß eine fließende Grenze. Auch die vermeintliche reine war allzuoft von ganz bestimmten und sehr einseitigen, dabei aus ungenügendem Selbstbewußtsein nur mangelhaft geklärten Blickrichtungen beeinflußt wie die romantisch-ästhetische oder die staatsmännisch-politische. Und mußte nicht in jedem Falle die Entscheidung über ihre größere oder geringere Angemessenheit zur Herrschaft vertagt werden, ehe sie alle gerade mit ihren Sonderansprüchen auf sachliche Behandlung vollauf gehört und befriedigt worden waren? So lange blieb die Geschichte der theoretischen und exakten, also hauptsächlich der Naturwissenschaften ein Sonderfall, dessen Nützlichkeit, wo nicht Vorbildlichkeit aus der erreichten Einsicht in den Gegenstand selber hinlänglich erhellte.

Apelt war mit den hohen Erfordernissen dieser schon äußerlich Physik und Historie vereinenden Arbeit verschwenderisch ausgerüstet. In der höheren Mathematik ebenso zu Hause wie in der alten und neuen Philologie, eben das Kleine und Zunftmäßige der beiden Handwerkszeuge mit gleicher Andacht pflegend, konnte er dem Drange, der alten klassischen Philosophie inmitten von lauter nur mehr erfahrungsgemäßen, vereinzelten Wissenschaftsbetrieben wieder eine Stimme zu verschaffen, die natürlichste Auswirkung geben, indem er sie in ihren Lagern aufsuchte und verbündete. Das stolzeste und in seinem geschichtlichen Werden am sichtlichsten und bedeutsamsten gegliederte Gebäude der Naturwissenschaften, die Mechanik und Physik des Weltraums, deren eigentümliche Erkenntnis schon in der Arbeit seines Lehrers

Fries eine der schönsten Stellen gefunden hatte, fesselte seine historische Forschung am stärksten. Seine Untersuchungen über die Astronomie der Griechen, besonders die kosmologische Geheimlehre der Pythagoräer[1]), gehören zu den ersten großen Leistungen der neueren Altertumswissenschaft seit Boeckh. Und die Entstehungsgeschichte der modernen Astronomie, die er unter dem schönen Titel „Die Reformation der Sternkunde"[2]) erscheinen ließ, enthielt an der Hand ganz neuer archivalischer Materialien, namentlich aus dem Briefwechsel Keplers die erste systematische Übersicht über ihr dunkles und verzweigtes Quellgebiet.

So weit wären Apelts historiographische Verdienste gleich oder doch nur durch Priorität überlegen denen der vielen historisch beanlagten und interessierten Naturforscher, die seit der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts, wie z. B. die Mitarbeiter an der Geschichte der Wissenschaften der Münchner Akademie, Darstellungen von der Vergangenheit ihrer Disziplinen der Allgemeinheit zur Verfügung gestellt haben. Indes schon die „Reformation der Sternkunde" wollte mehr als das, und das ist es, worauf es hier ankommt. Hier war versucht zu schaffen, was alle jene Historiker der Naturwissenschaften unangerührt ließen, nämlich eine Einordnung des gewonnenen Stoffes in die allgemeine geschichtliche Überlieferung, derart daß gleichsam seine und die vergleichsweisen Stellungen und Bewegungen aller übrigen Inhalte derselben Epoche zu einem und demselben Zentrum abzusehen seien. Nennt man dies Zentrum Kultur der europäischen Menschheit, so hieße die Leistung eine astronomische Kulturgeschichte, d. h. eine Kulturgeschichte, deren Größenverhältnisse projiziert von einem willkürlich gewählten Punkte aus gezeichnet sind. Trat man in jene Mitte, so mußte die Projektion sich von selbst in die natürlichen Ausmaße verwandeln.

So ist Apelts ursprünglichstes Werk zu verstehen, die „Epochen der Geschichte der Menschheit"[3]). Auf Universalgeschichte, Ge-

[1]) Untersuchungen über die Philosophie und Physik der Alten, Abhandlungen der Friesschen Schule I (Leipzig 1847), S. 31—144; Die Sphaerentheorie des Eudoxus und Aristoteles ebd. II (1849), S. 27—49; Parmenidis et Empedoclis doctrina de mundi structura, Jena 1857.

[2]) Ein Beitrag zur deutschen Kulturgeschichte, Jena 1852; vgl. auch Johann Keplers astronomische Weltansicht, Leipzig 1849.

[3]) Eine historisch-philosophische Skizze. 2 Bde. Jena 1845f.

schichte nicht der mehr oder weniger festen einmaligen Menschengesellschaften, sondern der in ihnen immer nur abgewandelten allgemeinsten Kategorie, war mit Notwendigkeit schon der innerste Ehrgeiz der rationalistischen Wissenschaft gegangen. In der Tat hatten bereits unter ihrem Einfluß Historiker wie die der älteren Göttinger Schule, vornehmlich der große Begründer Heeren, eine gewaltige Masse von stofflichen Vorräten aus allen Kammern antiquarischer, politischer, nicht zuletzt einer neuen geographischen und statistischen Weltkenntnis aufgehäuft. In dies fruchtbare Chaos fiel die „psychische Anthropologie“ der Friesschen Schule wie ein Kristallisator lange erwarteter Gestaltungen. Das oberste Grundgesetz des individuellen und gattungsmäßigen Geisteslebens, wovon die Geschichte der Wissenschaften und aller technischen Betätigungen nur die deutlichste Verwirklichung war, die Entwicklung der Vernunft durch das Mittel ihrer eigenen willkürlichen Erkenntnis und Handlungsfähigkeit brauchte nur zu Ende gedacht zu werden, und anders wie bei Hegel, wo ein im Grunde gleicher Entwicklungsbegriff am Ende doch völlig in die wahllose Hinnahme des schauenden Künstlers aufging, bot sich hier mindestens ein ganz strenges Maß der historischen Tatsachen. Eine empirische Geschichte der verstandesmäßigen Lebensbildung in der Menschheit, die auf dem Netz der Gegebenheiten nicht ein vorgefaßtes Ideal nachzeichnete, sondern gewissenhaft die Lage jedes einzelnen Punktes berechnete und eintrug, konnte manches Faktum gegen traditionelle Ansichten verkleinern und selbst scheinbar übergehen, aber keines wirklich vernachlässigen, weil sie ja zuvor alle in sich aufgenommen und nach ihrem Gewicht verarbeitet haben mußte. Ich sage nicht, daß jene kühne Perspektive des Kosmologen über die Einrichtung der Erdbewohner auf ihrem Planeten bis zu dem kritischen Neubau der Philosophie, der diese Selbsterkenntnis ermöglicht, — daß Apelts „Epochen“ die Erfüllung einer so endgültigen historiographischen Aufgabe seien. Es genügt, festzustellen, daß sie ihre erste Ankündigung und der erste Entwurf zu ihrer Lösung gewesen sind.

Man könnte das Buch neben der Kritik der Vernunft als eine Geschichte der Vernunft bezeichnen. Es ist im großen ein letztes literarisches Denkmal der Zeit, die diese erzeugte. Aber merk-

würdig, wie seine Behandlung der frühen Epochen, der Kulturen der alten Welt, durch die Sachlichkeit des modernen Beobachters das Gepräge einer neuen Zeit bekommt. Die Zustände der Gebundenheit geistigen Fortschritts und Verkehrs zwangen den Blick mächtig in die Gegend anderer, nicht minder ewiger und deshalb nicht minder gesetzmäßiger Gegebenheiten, auf das historische Gegenspiel des Geistes, die räumlichen und alle physischen Verhältnisse, deren durchaus nicht einfache und offene Verknüpfungen mit ihm gerade seine willkür- und bewußtseinslosen Vorgänge und Stufen am meisten betreffen. Was hier von der Seite der Geistesgeschichte her zuerst mit großartiger Unbefangenheit, jedoch mehr zufällig und ganz empirisch berührt wurde, das hatte inzwischen eine neue Strömung des europäischen Denkens im größten Gegensatz gegen die idealistische Philosophie sowohl wie ihre romantischen Ausläufer, mit einem bei ihr überraschenden Willen zum Systematischen angefaßt. Eben die „Epochen" in ihrer bedeutendsten Annäherung an die historischen Absichten des Materialismus beweisen die Unberührtheit ihres Verfassers von einer Weltansicht, gegen die andere Naturforscher der Friesschen Schule, wie Schleiden, noch eifrig zu Felde gezogen sind. So führt auch kein besonderes oder allgemeines Band unmittelbar von dem geschilderten Gedankenkreise zu dem Werke Thomas Henry Buckles.[1] Vielmehr stand zwischen ihnen noch ein besonderer Gegensatz der Herkunft. Apelts völlig internationale Interessen ließen ihn über die methodologische Wichtigkeit des neueren englischen Empirismus nicht im Zweifel. Wie er in den Arbeiten Whewells großenteils eine willkommene Bekräftigung seiner Theorie der Induktion erkannte, so durchschaute er schärfer, als es seither irgendwo geschehen ist, die Gefahr der Millschen Logik für die Fortbildung der Wissenschaftslehre. Mill war für die Historiographie Buckles das, was Kant für die Apelts.

Der Beitrag des Engländers unterscheidet sich überhaupt von dem großen Geschenk der philosophischen Form, das der Deutsche der Geschichtsschreibung machen wollte, ungefähr so wie die persönlichen Schicksale des weltreisenden Autodidakten und des

[1] Geboren 24. XI. 1821, gestorben 29. V. 1862.

Jenaischen Professors. Man könnte sich in der Tat nicht gründlicher über den Platz Buckles in der Geschichte der Geschichte täuschen, als indem man ihn nach den philosophischen Ansprüchen beurteilte, die er selbst wohl erheben zu dürfen meinte. Die Einteilung der historiographischen Leistungen in solche der Form oder des Stoffes wäre nicht vollständig. In der Mitte würde vergessen, was, wenn es weder das eine noch das andere voll zu heißen verdient, dafür an den Vorzügen beider auf eigentümliche Weise beteiligt ist und wodurch die großen Entwicklungsphasen der zugleich stofflichsten und formenreichsten der Wissen chaften allemal eigentlich vorbereitet und entschieden werden: es ist die Auswahl, die Stoff und Form miteinander findet und durcheinander ausbildet. Wenn nun das Geschick der Historie als Wissenschaft vorzüglich von einer Auswahl abhängt, die im unendlichen Umfange ihres Reichs entschlossen das Begreifliche aufsucht, so hatte ihr eben in England noch der Rationalismus, in einem jener gewaltigen Keime, die mehr als eine spätere Wissenschaft enthielten, vielleicht die weittragendste Anregung gegeben. Die Lehren Adam Smiths, die Blüte jahrhundertelanger Forschung nach den niederen, physisch bestimmten Zusammenhängen des Gesellschaftslebens, bargen auch für die Zukunft schon die Früchte einer umwälzenden allgemeingeschichtlichen Anschauung. Namentlich in Frankreich schuf das Schauspiel der ersten bewußt sozialen Staatsveränderung die frischesten Sinne für historische Entdeckungen, deren Kühnheit das Geburtsland der Gesellschaftswissenschaft mit seiner unerschütterlichen gesellschaftlichen Solidarität bis auf die Gegenwart kaum gefolgt ist. Bis auf die herausfordernde Betonung des naturwissenschaftlichen Materialismus, des beständigen Verbündeten jener radikalen Politik und Soziologie, verdankt Buckle die Mischung seines Geistes eher den Franzosen als seinen volksverwandten Vorgängern. Die beiden Hebel seiner historischen Systematik, die Wirkungskomplexe des Intellekts und der Umwelt, hat er außer mit Comte mit der gesamten früheren sozialistischen Literatur gemein. Comte steht eher abseits von der einheitlichen Tradition zwischen diesen Aufklärern des 19. Jahrhunderts, aber wenn Bedeutungen verglichen werden, muß von seiner Stellung zu Buckle

ähnliches wie von Hegel und Apelt gelten: das intuitive System des subjektiven Geistes überragt in demselben Maße den Fluß der Wissenschaftsgeschichte, wie es unbrauchbar für ihn bleibt; die sachliche Einzelarbeit verschwindet darin, nur weil sie von ihm aufgezehrt worden ist.

Denn wo ist in dem ganzen Jahrhundert des Historismus das historische Buch, das den vielverspotteten Torso der „Zivilisationsgeschichte"[1]) an Energie der Erkenntnis, an Fülle der menschlich belangreichsten Ergebnisse übertrifft? Der ungeheure Beifall, mit dem ihm eine weithin gleichgestimmte Generation für das Eingehen auf ihre dringendsten Forderungen an die Geschichte dankte, entscheidet gewiß nicht über seinen Wert als Selbstzweck. Aber er sollte doch aufmerksam machen, wo jenseits eines bloß gewohnheitsmäßigen Fortgangs der historischen Weltentdeckung starke Bedürfnisse planmäßige Ausdehnungen erheischen und durch sie auch der Intensität der Einsicht neue Aufschwünge versprechen. Die Stoffwahl der historischen Forschung, die einerseits mit Notwendigkeit stets der Gelegenheit der Zeugnisse folgt, bekommt damit unvermeidlich viel von dem unfreien Küstenfahrtcharakter des alten Weltverkehrs. Kein Wunder, daß da die meisten Versuche großer Überblicke und allgemeiner Erklärungen den Mangel an Stoff gerade an den wichtigsten Stellen durch Phantasien ersetzen, wie die alten Weltkarten. Buckles Unternehmen ist ein glänzendes Beispiel für den Erfolg des ketzerischen Wagnisses, zwischen dem Geleise des Fachmanns und der Phantasie des Liebhabers die natürlichste Versöhnung zu stiften durch die Verweisung beider an ihr menschlich Gemeinsames, durch systematische Vermittlung unter den Antworten der Wissenschaft und den Fragen des Lebens, die doch nicht bloß die Neugier der „Laien" darstellen, sondern zugleich die Sehnsucht des tiefsten Denkens und die hilfreiche Teilnahme der Schwesterwissenschaften.

Der starre Glaube an den Vorgang des Denkens und seiner Wertungen, der Buckle die Geringschätzung seiner romantischen Fachgenossen so reichlich eingetragen hat, behauptet, wenn irgendwo, im Felde der Wissenschaften selbst seinen Platz von Rechts

[1]) Zuerst in zwei Bänden, London 1857 und 1861.

wegen. Die Orientierung einer jeden unter ihnen nach dem Gleichgewicht aller Formen und Interessen des Geistes, wie unvollkommen sie auch mit den fertigen Mitteln eines gegebenen Augenblicks zu verwirklichen sei, muß darum doch als Anweisung auf eine bessere Zukunft stehen bleiben. Allerdings verdient Buckles voreilige Erledigung der letzten Probleme nicht selten den Widerspruch, den sie durch den Pomp und die Schroffheit ihres Auftretens fortwährend reizt. Aber wird die Geschichtswissenschaft nicht über kurz oder lang auf alle diese Probleme in ihrer hier gezeichneten Gestalt zurückzukommen genötigt sein? Vielleicht wird der, der dann zuerst wieder eine historische Schilderung mit der Chemie der Bevölkerungsernährung beginnt, die Milieutheorien der „Geschichte der Zivilisation" gar nicht mehr kennen, die Körperschaft, die die Bildungsgeschichte der modernen Kulturnationen vergleichend zu untersuchen sich vereinigt, Buckles roh behauene Werkstücke vergessen haben. So wie heute niemand zu wissen scheint, daß bereits er die Klassennatur der modernen englischen Demokratie klar formulierte, während und ehe der Fachmann Macaulay die gangbare Verherrlichung der Glorreichen Revolution begründete. Immer wieder aber wird zu sagen sein: wie viel oder wenig von dem, was gearbeitet wird, ihm gehören mag, daß hier und dort gearbeitet wird, ist, wenngleich das Bewußtsein davon völlig untergegangen wäre, sein ewiges Verdienst.

So bleiben Apelt und Buckle, die beiden Vertreter fremder Methoden und abseitiger Schöpfungen in der neueren Geschichtsschreibung, über alle Unterschiede der Person und der Sache hinweg noch durch Größeres verbunden als dies Negative: die Naturwissenschaft, von der sie kamen und mit der sie die Geschichte befruchten wollten, war nichts als der Gedanke der Wissenschaft überhaupt, der nicht vergehen kann und ihre Namen mit sich selbst zu Ehren bringen wird.

GELD UND MÜNZE IM VOLKSABERGLAUBEN.

VON GUSTAV SCHÖTTLE.

I. Allgemeines.

Was ist Aberglaube? Darauf lauten die Antworten sehr verschieden. Ein jedes Zeitalter, jede Religionsgemeinschaft hat andere Anschauungen darüber. Daß damit ein dem religiösen Glauben fremder oder entgegenstehender Glaube bezeichnet werden will, das läßt schon der Wortlaut ahnen. Indessen auch mit den Gesetzen des Denkens und den Naturwissenschaften steht der Aberglaube auf gespanntem Fuß. Er schreibt Naturdingen und menschlichen Handlungen übernatürliche Kräfte und Wirkungen zu und nimmt an, der Mensch und die Natur stehen unter dem Einflusse von Dämonen und anderen übersinnlichen Wesen, guten sowohl als bösen.

Auf den gelehrten Aberglauben, der namentlich im 15. bis 17. Jahrhundert sich einer zahlreichen Anhängerschaft erfreute und verschiedene Afterwissenschaften erzeugt hat, wie die Astrologie, Alchimie und Mantik, soll hier nur nebenbei eingegangen werden. Wir haben es in der Hauptsache mit dem Volksaberglauben zu tun; derjenige der Gegenwart und seine einzelnen Äußerungen leiten ihren Ursprung großenteils auf Zeiten zurück, von denen keine Geschichte etwas weiß. Ein nicht geringer Teil wurzelt, was die Länder deutscher Zunge anbelangt, in dem altgermanischen Heidentum.

Damit hängt es auch zusammen, daß die Nahrungszweige und Beschäftigungen der Urzeit, die Jagd, Viehzucht und Landwirtschaft, viel mehr vom Aberglauben durchsetzt sind, als das beträchtlich jüngere gewerbliche, kommerzielle, städtische und staatliche Leben. Des Münzgeldes bedient sich die Kulturmenschheit seit etwa 2½ oder 3 Jahrtausenden, also eine verhältnismäßig kurze Zeitspanne im Vergleich mit den Perioden, die das Menschengeschlecht vorher schon hinter sich hatte. Wenn sich also um das Münzgeld, trotz seiner verhältnismäßigen Jugend, dennoch ein dichtes Rankenwerk abergläubischer Vorstellungen geschlungen

hat, so werden wir dies dem machtvollen Einfluß, den das Geld und sein Besitz oder Nichtbesitz unausgesetzt auf das Menschenleben ausübt, zuschreiben müssen, sowie den geheimnisvollen Kräften, die dem Naturmenschen, der das Geld anfängt kennen zu lernen, dabei wirksam zu sein scheinen. Allerdings das Papiergeld, die Banknoten und Schecks, die sich erst im letzten Jahrhundert bei uns verallgemeinerten, diese haben keine Zeit mehr gehabt, abergläubische Einflüsse aufzunehmen.

Eine grundstürzende Umgestaltung vollzieht sich seit einigen Menschenaltern in den Anschauungen, den Lebensgewohnheiten und dem wirtschaftlichen Systeme der ganzen Kulturmenschheit, und auch für den menschlichen Aberglauben und seine Geschichte brachte diese Zeitperiode einen gewaltigen Umschwung mit sich, einen Umschwung, dessen Beginn, wenigstens in Mitteleuropa, zeitlich mit dem Aufgang der Eisenbahn- und Telegraphenära zusammenfällt, was nicht zufällig ist, denn das durch die modernen Verkehrsmittel bewirkte Durcheinanderrütteln der Menschheit verfehlte nicht, dem Aberglauben wuchtige Stöße zu versetzen.

Mehr noch hat freilich in dieser Richtung die Verbreitung naturwissenschaftlicher und geschichtlicher Kenntnisse bewirkt und der dadurch vergrößerte Einblick in die wirklichen Ursachen der Naturerscheinungen und in die physischen und geistigen Bedingungen im Leben des Menschen. Es ist mit Befriedigung festzustellen, daß die meisten, wenn schon nicht alle, der im folgenden zu berührenden abergläubischen Anschauungen und Volksgewohnheiten seit den letzten 6 bis 8 Jahrzehnten dem Absterben entgegeneilen und diesem da und dort zum Teil bereits anheimgefallen sind. Von den früher so beliebten Teufelsbündnissen und Teufelsbeschwörungen hört man jetzt nur selten noch, die Hexenfurcht, die Dämonen und andere phantastische Traumgebilde verschwinden allmählich.

Denjenigen Äußerungen des Aberglaubens, die mit dem Geld- und Münzwesen zu schaffen haben, ist der Geist der neuesten Zeit ganz besonders stark zu Leib gegangen; denn neben den allgemeinen waren dabei auch noch besondere Ursachen wirksam, indem die im Laufe des 19. Jahrhunderts im Münzwesen aller europäischen Länder vorgenommenen umfassenden Umgestaltungen dem Umlauf so ziemlich alle diejenigen Münzsorten entzogen haben, deren

sich der Aberglaube bis dahin als Hilfsmittel usw. bedient hatte. Aus diesen Gründen wird, was man sich gegenwärtig halten muß, der größte Teil der im folgenden zu schildernden abergläubischen Gebräuche voraussichtlich in nicht ferner Zeit vollends absterben, soweit sie nicht jetzt schon der Vergangenheit angehören, allerdings einer solchen, daß die ältere Generation der Jetztlebenden sich ihrer tatsächlichen Übung noch gut erinnert.

Die vereinzelten Formen des Aberglaubens, welche unsere Zeit ganz neu auf den Plan gebracht hat, berühren das Münzwesen kaum, zumal die jetzigen Münzsorten sich gewöhnlich durch eine bureaukratische Nüchternheit auszeichnen, welche der Phantasie keinerlei Nahrung zu bieten vermag.

Münzen und Geld, gleich anderen Sachen, kommen für den menschlichen Aberglauben in doppelter Hinsicht in Betracht:

1. aktiver Weise, indem man sich die Münze usw. selber als den Träger zauberischer, übernatürlicher Einflüsse vorstellt oder als das Mittel, um solche Kräfte hervorzubringen oder auszulösen;

2. passiver Weise, sei es, daß Münzen usw. ihre Entstehung oder ihre Gestalt (entweder tatsächlich oder bloß vermeintlich) dem Aberglauben verdanken[1]), sei es, daß man sie — und dies

---

[1]) Solche bloß passive Produkte menschlichen Aberglaubens sind es, wenn man

a) die fertigen Münzen ganz und gar als von übernatürlichen Wesen herrührend ansieht; Beispiele hiervon kommen vor in Abschn. III, das Muschel- und Steingeld in Deutschozeanien; Abschn. IV, Regenbogenschüsselchen; Abschn. VI, Helenenpfennige; Abschn. VII, Alraunen;

b) oder wenn man sich einbildet, daß das Edelmetall, aus dem eine Münze oder Medaille besteht, auf übernatürliche Weise künstlich hergestellt sei (Reyscher, De nummis ex chymico metallo, 1692. — J. G. Keyßlers Reisen, 1740—41, Bd. I, S. 38f.; H. Feith, Alchimist. Münzen und Med. in Berl. Münzbll. 1909, Nr. 85 u. 86). — Einem der Goldmacherei verwandten Gebiet angehörend ist ein sehr altes, freilich unappetitliches abergläubisches Rezept aus Schwaben, um einen leichten Gulden schwerer zu machen; dieses lautet: nimm Roßkot, der einen Tag alt ist, drücke den Saft heraus und lege den Gulden darein, so wird er schwer und gewichtig. A. Birlinger, Aus Schwaben, Sagen, Legenden, Volksaberglauben, 1874, I, S. 435;

c) oder wenn der Aberglaube auf die Wahl der Münzinschriften und Münzbilder von Einfluß war, was häufig der Fall ist; freilich sind die Ansichten darüber, ob etwas unter den Begriff Aberglauben fällt oder etwa

ist der häufigste Fall — als Gegenstände des Begehrs, sich mit Hilfe übernatürlicher Wesen oder magischer Kräfte zu verschaffen sucht.

Nicht selten ist es auch, daß in einem und demselben Falle die beiden eben erwähnten Gesichtspunkte, der aktive und der passive, zugleich zusammentreffen.

In gegenwärtiger Abhandlung sind vorzugsweise diejenigen Volksgebräuche und Volksanschauungen zu untersuchen, wobei die Münzen selber als Werkzeuge des Aberglaubens aktiv mitzuwirken haben. Um der Wirkung solcher vermeintlich zauberhaften Kräfte teilhaftig zu werden, genügt unter Umständen der bloße Besitz des zauberkräftigen Gegenstandes, in unserem Falle also der Münze. Meistens sind jedoch besondere Förmlichkeiten erforderlich, von denen die weitaus häufigste darin besteht, daß der dem Zauber dienende Gegenstand, der dann Amulett genannt wird, am Körper zu tragen ist.

Einen ähnlichen Sinn verbindet man mit dem Worte Talisman. Den Unterschied finden wir darin, daß man den Talisman, um die gewünschten Wirkungen zu erzeugen, nicht gerade not-

---

für ein frommes Symbol zu halten ist, nach Zeit, Ort und Person sehr verschieden. Von den Kometenmünzen und -Medaillen ist mindestens ein Teil das Erzeugnis abergläubischer Anschauungen, indem man früher die Kometen als die Vorboten und Verkünder von blutigen Kriegen und anderen allgemeinen Landplagen ansah.

In der späteren römischen Kaiserzeit scheinen einzelne Personen das griechische Zeichen für die Zahl 9 gemieden und ihm eine üble Vorbedeutung beigemessen zu haben, weil es nämlich aus dem griechischen Buchstaben Θ besteht und mit diesem auch das Wort ΘΑΝΑΤΟΣ, Tod, anfängt. In der Münzstätte Antiochia wurde daher um 270 die Ziffer, welche die 9. Werkstatt bezeichnen sollte, auf deren Münzen anstatt durch Θ mit ΕΔ (5+4) oder ΑΗ (1+8) oder mit der lateinischen IX wiedergegeben. Ph. Lederer in den Berl. Münzbll. März 1911 auf Grund von Babelon, Traité II, p. 975 ff. — A. Blanchet in der Revue numismatique franç. 1911, procès verbaux S. XLVI.

d) Das Einnehmen und Ausgeben von Geld wird nicht minder als vielfach unter dem Einfluß übersinnlicher Mächte stehend angesehen: auf eingenommenes Geld, besonders auf das erste am Tag oder im Jahr, muß man spucken, dann wird es immer mehr. Wenn übrigens, wie das manchmal vorkommt, jemand auf eine Banknote vor dem Ausgeben Abschiedsworte niederschreibt, etwa: „Adieu, leb wohl und komm bald wieder mit 100000 deiner Brüder", so wird damit wohl in der Regel weniger ein Zauber als ein bloßer Spaß beabsichtigt sein.

wendig an sich tragen muß.[1]) In mohammedanischen Ländern hat man Talismane an Häusern; selbst Kaufleute bringen sie an ihren Läden an, in der Meinung, sich dadurch Kunden herbeizuzaubern.

Der Ausdruck Fetisch, französ.: fétiche, wird öfters auch im Sinn von Talisman gebraucht, besonders in Frankreich; allein gewöhnlich denkt man sich unter Fetisch einen Gegenstand, der zwar leblos ist, dem man aber Beseeltheit und Bewußtsein zuschreibt. Hierunter kann man z. B. den später zu erwähnenden Alraun rechnen.

Der Gebrauch der Amulette und der Glaube an ihre Wirksamkeit ist auf der ganzen Erde und in allen Zeitaltern verbreitet.[2]) Selbst beim Ausgraben vorgeschichtlicher Altertümer stößt man in vielen Ländern auf Gegenstände, die kaum etwas anderes als Amulette sein können. Ein Amulett kann entweder den Zweck haben, seinem Träger von seiten übernatürlicher Mächte ganz allgemein Glück, Schutz und Beistand zu verschaffen, oder aber es werden davon ganz spezielle Wirkungen oder die Erfüllung bestimmter Wünsche erwartet. Diese können dann darauf abzielen:

den Träger vor irgendeiner bestimmten Art von körperlichen oder seelischen Leiden zu schützen oder davon zu befreien,

oder ihm Reichtum, Geld oder sonstige materielle Vorteile zu verschaffen,

oder ihn gegen Mord, Verwundung, Vergiftung, Blitzschlag oder andere Unglücksfälle und Gefahren zu sichern[3]),

---

[1]) Diese Erklärung der Ausdrücke Amulett und Talisman ist übrigens nicht allseitig anerkannt; ebenfalls bestritten ist der sprachliche Ursprung, ob dieser nämlich auf das Arabische zurückzuführen ist und zwar auf hamalet, Anhängsel (von hamala tragen) und talassim, Zauberbilder.

[2]) Die meisten ethnographischen Sammlungen enthalten große Mengen von Amuletten, besonders aus Ostasien, Ozeanien und Afrika; Münzen und Medaillen sind freilich wenig darunter. Dr. J. Belocci in Perugia brachte eine großartige Sammlung von Amuletten, die aus Italien stammen, zusammen. Auf der Pariser Weltausstellung von 1889 war von der damals 7000 Nummern zählenden Sammlung eine Auswahl ausgestellt, worüber ein gedruckter Katalog vorliegt.

[3]) Zum Liebeszauber, zum Wegbannen von Gewittern, Herbeiziehen von Regen oder Sonnenschein pflegen gewöhnlich andere Zaubermittel als Amulette gebraucht zu werden.

oder endlich ihn gegen bösartige Zauberei anderer zu schützen und unter Umständen diesen Zauber auf den Urheber zurückfallen zu lassen.

Die Stoffe, woraus Amulette hergestellt werden, sind ungemein mannigfaltig und allen drei Naturreichen entnommen. So sind es u. a. Holz- und andere Pflanzenteile, beschriebene Papiere und Pergamente, Bein, Horn und sonstige tierische oder auch menschliche Überreste, Korallen, edle, halbedle und gewöhnliche Steine, gebrannter Ton und andere Mineralien, ganz besonders aber Metalle.

Die Formen, die man den Metallen zu diesem Zwecke gibt, sind mannigfaltig. Man trifft darunter Tierfiguren, Hals- und Armbänder, Ringe, Kreuzchen, Metallplatten, namentlich aber Medaillons und Münzen. Im letzteren Falle kann es sich entweder um eigens zu diesem Zweck angefertigte Henkelmünzen und Medaillen handeln oder aber um wirkliche Geldmünzen, die tatsächlich früher als solche umliefen oder wenigstens von Haus aus bestimmt gewesen waren, als Geld zu dienen.

Es ist natürlich nicht ausgeschlossen, daß ein Gegenstand, der als Amulett dienen kann, als bloßer Zierat oder zur Erinnerung getragen wird, sei es als Brosche, Uhrgehänge, sei es an Armbändern oder an Halsketten u. dgl. Eine abergläubische Absicht kann zugleich damit verknüpft sein oder aber fernliegen. Weiter kommt es auch häufig vor, daß jemand, der von den magischen Wirkungen eines Amuletts nicht eigentlich überzeugt ist, diese Wirkung wenigstens nicht als völlig ausgeschlossen ansieht und denkt, falls es nichts helfe, so könne es doch immerhin nichts schaden.

Weiter ist es mannigfach der Fall, daß man ohne jede abergläubische Absicht rein zum Schmuck, oder um sich als wohlhabend erscheinen zu lassen, sich mit Münzen behängt. In Schwaben und Bayern war bis vor einigen Jahrzehnten unter dem Landvolk die Mode stark verbreitet, daß die Männer Geldstücke, die man mit Ösen versah, an ihren Röcken und Westen als Knöpfe trugen. Die Bescheidenen begnügten sich mit Groschen und Sechsern, bestenfalls mit Zwölfern; ein Bauer dagegen, der zeigen wollte, daß er es sich leisten könne, trug Sechsbäzner, allenfalls sogar

Gulden- oder Talerstücke am Kleid. Es konnte auch sein, daß dergestalt einer Silber auf der Tasche hatte, aber keines drin. Ein solcher von Silber schwerer Sonntagsrock samt der dazu gehörigen roten Weste gleicher Art mußte oft die ganze Lebenszeit des glücklichen Eigentümers ausdauern. Kam der Mann in eine Geldkrisis, so halfen seine Silberknöpfe ihm diese überstehen. Er feilte ihnen die Ösen ab und setzte die Münzen ihrer ursprünglichen Bestimmung gemäß wieder in den Verkehr, der im Gebiete der rheinischen Guldenwährung bis zum Jahre 1875 mit ziemlichen Mengen von Münzen angefüllt war, die zeitweilig als Kleiderknöpfe Dienst geleistet hatten. Die Münzreformen in Deutschland, Österreich und der Schweiz in Verbindung mit der Änderung der Kleidertracht und mit der Verwendung von rascher dem Untergang anheimfallenden Kleiderstoffen brachte jene alte Sitte zum Aussterben.

II. Der Münzaberglaube und seine Beziehungen zu den verschiedenen Religionen.

a) Von den abergläubischen Gebräuchen, die überall auf der Erde sich finden, stehen die meisten entweder in ursächlichem Zusammenhang mit einem untergegangenen religiösen Glauben oder in irgendwelchen Beziehungen zu einem noch herrschenden.

Am engsten ist, was das Geld anbelangt, dieser Zusammenhang bei Völkerstämmen, welche die Gegenstände, die ihnen zum Geldgebrauch dienen, die sie aber nicht selbst herstellen, für unmittelbare Erzeugnisse von Göttern oder Geistern halten. Das Steingeld der Palauinseln[1]), teils aus Stücken gebrannter Erde, teils aus Glas- und Emailscherben bestehend, ist nach der Sage der Eingeborenen ein Geschenk von Meergeistern, die es den Sterblichen als Belohnung hinterließen.

Wenn man vorzeiten in Deutschland gewisse Münzen rätselhafter Herkunft, nämlich die sog. Regenbogenschüsselchen (s. u. Abschn. IV) als im Gewitter vom Himmel gefallen wähnte, so hängt dies allerdings nicht mit deren Geldeigenschaft zusammen, sondern im Gegenteil damit, daß diese letztere den Leuten von damals nicht mehr bekannt war.

[1]) R. Andrée, Ethnographische Parallelen und Vergleiche, 1878, S. 232.

Es kommt auch vor, daß der Volksglauben den Ursprung gewisser Geldstücke einer böswilligen Absicht übernatürlicher Wesen zuschreibt, wie z. B. an der Goldküste der irische Penny mit der Harfe als „Teufelsmünze" angesehen und gemieden wird.[1])

Selbst im modernen Europa kommt noch in unseren Zeiten der Glaube vor, daß es Geldmünzen gebe, die eine gefährliche Gabe höllischer Mächte seien (davon s. u. Abschn. VII).

b) Das gemünzte Metallgeld hat gleich bei seinem ersten Erscheinen[2]) und eine Reihe von Jahrhunderten danach sich einer gewissen Heiligkeit erfreut, und zwar weil man die Erfindung und Einführung der Münze, wenn auch nicht den Gottheiten selber, so doch ihrem Kultus und ihrer Priesterschaft verdankt. Bei den alten Griechen und den Küstenvölkern Vorderasiens waren die Tempel der Götter, vor allem die der Aphrodite, die ältesten Münzprägestätten und ersten Geldinstitute. Nach Curtius ist „alles hellenische Geld sakral"; es trug auch im Anfang jahrhundertelang nur die Bilder und Symbole der Götter an sich; erst zu Alexanders des Großen Zeiten fingen auch Herrscherbilder auf Münzen zu erscheinen an.

Abgesehen davon, daß es einen eigenen Gott des Reichtums gab, Plutus, bildete auch ein Geldbeutel das auf Bildsäulen fast nie fehlende Attribut des römischen Merkur, und aus dem Umstande, daß der Juno zuweilen der Beiname Moneta beigelegt wird und daß auf dem Kapitol zu Rom die Münzprägestätte in oder neben dem Junotempel sich befand[3]), schließt man auf engere Beziehungen zwischen dem Junokult und dem Münzprägen.

c) Anderwärts herrscht die Vorstellung, daß in der Götter- und Geisterwelt dem Gelde eine ähnliche Wertschätzung zuteil werde wie im Verkehr der Menschen unter sich, daß folglich der Mensch imstande sei, durch Geldopferungen die Götter und Dämonen in deren Tun und Lassen den menschlichen Wünschen entsprechend zu beeinflussen.

So in Ostasien. Aber der Chinese, praktisch veranlagt und klug berechnend, wie er ist, zieht vor, das wirkliche Geld für sich selber

---

[1]) H. Schurtz, Entstehungsgeschichte des Geldes S. 42, Anm. 5. Nach Duncan, Reisen in Westafrika II, S. 29.

[2]) H. Schurtz a. a. O. S. 46.

[3]) Livius, Römische Geschichte IV, 20.

zu benützen und verbrennt den Wesen aus der Geisterwelt die bloßen Papierabdrücke von Münzen als Brandopfer. Ein solches Verfahren kostet wenig oder nichts und erfüllt den beabsichtigten Zweck auch.

In manchen Gebirgsorten der Mongolei besteht die Gewohnheit, daß alsbald nach der Geburt eines Kindes die Eltern in den Hof des Hauses einen Korb stellen, der mit solchen nachgemachten aus Papier geschnittenen Münzen gefüllt ist. Diese bilden eine Art Lösegeld, das man Jem-La, dem Gott der Unterwelt, bezahlt. Wenn der Wind die Papierschnitzel verweht hat, ist der Handel abgeschlossen: Jem-La ist zufrieden und wird das Kind nie belästigen.

d) Auch wo man den überirdischen Wesen keine Begierde nach Geldbesitz unterstellte, wurden jene häufig für nicht unempfindlich gegenüber den Huldigungen angesehen, die darin bestehen, daß man ihr Zeichen oder Bildnis auf Münzen anbrachte. Neben dem Dank für bereits früher erhaltene Gunstbeweise herrschte dabei die Absicht vor, sich die Geneigtheit einer solchen überirdischen Macht für die Zukunft zu bewahren oder zu verschaffen, wenn auch im einzelnen Falle ganz oder teilweise andere Beweggründe für die Wahl eines solchen Münzbildes in Betracht kommen mochten. Die Mohammedaner, denen der Koran die Herstellung von Bildnissen verbietet, helfen sich dadurch, daß sie Koransprüche zum Preis Allahs und seines Propheten auf Münzen anbringen.

Bei den Römern waren außer den eigenen und den aus fremdländischen Kulten übernommenen Gottheiten auch zahlreiche Personifikationen[1]) abstrakter Begriffe im Genuß besonderer Kulte, und gerade solche Allegorien brachten sie mit Vorliebe auf ihren Münzen an, so u. a.: Abundantia oder Copia, Victoria, Bona Spes, Bonus Eventus, Beatitudo, Felicitas, vor allem aber die Fortuna, teils schlechtweg, teils mit einer der vielerlei Nebenbenennungen und Unterscheidungen, wie redux, salutaris, equestris usf.

Nicht bloß auf antiken, sondern auch auf vielen neueren Geprägen zeigt sich die Glücksgöttin (gewöhnlich als nackte Frauengestalt, die ein geschwelltes Segel hochhält), und zwar entweder

[1]) Wissowa, Religion und Kultus der Römer, 1912, S. 361 ff. Gnecchi in der Rivista italiana di numismatica 1905 u. 1906.

allein oder in Gesellschaft anderer Genien (so z. B. des Hymen bei manchen Vermählungsmedaillen). Auch christianisiert kommt die Fortuna auf Münzen vor, so auf einem Dukaten des Kölner Kurfürsten Herzogs Ferdinand von Bayern (1612—1650) o. J., auf der Rückseite die stehende Madonna mit Kind und Zepter und die Umschrift: Sancta Maria de bona fortuna.[1])

Es mag sein, daß solche Münzen dem einen oder anderen ihrer jeweiligen Besitzer abergläubische Glückshoffnungen erweckten, und dasselbe kann auch der Fall gewesen sein bei manchen, die solche Gepräge herstellen ließen. So z. B. bei den Fortunatalern des Herzogs August von Braunschweig, Bischofs von Ratzeburg, mit der Inschrift: „Kum Geluck, erlös Hoffnung" (also eine ausdrückliche Aufforderung an das Glück, sich einzustellen).

Ferner bei den Notmünzen, welche König Friederich II. von Dänemark 1563 während des Krieges mit Schweden herstellen ließ und welche auf der Rückseite die Fortuna zeigen, aber ohne Umschrift, was wohl als ein stummer Appell an das Waffenglück aufzufassen ist.

Der Absicht, dem staatlichen Lotterieunternehmen Vorschub zu leisten, sollten augenscheinlich die um das Jahr 1764 erzeugten kurpfälzischen Fortunadukaten dienen.

Hingegen ist eine abergläubische Absicht nicht zu vermuten bei der Schaffung von Fortunamedaillen und -münzen, deren Umschriften dazu auffordern, des Glückes auf natürliche Weise Herr zu werden, wie: „Audaces fortuna juvat" (Porträtmedaille des Erzherzogs Karl von Steiermark 1564—1590); „mit Gedult so erharrt man das Glick" (Tiroler Kunstmedaille 1555), „In Unnglick verzag nid" (Züricher Med. o. J.).

e) Es gibt zahlreiche fremde oder alte Münzen, welche die Symbole ausländischer oder längst untergegangener Religionen oder Bildnisse von deren Gottheiten an sich tragen und insofern von dem Standpunkt eines anderen Glaubens aus so anzusehen sind, daß sie wenigstens ihre Form dem Aberglauben verdanken. Nach dem Vorgang indischer Fürsten ließen im 18. Jahrhundert die Eng-

[1]) J. P Beierlein, Medaillen und Münzen des Gesamthauses Wittelsbach I, 1, S. 153. Auf dieses Stück und die nächstfolgenden Fortunamünzen hat mich Herr Ludwig Kenzler, Karlsruhe, gütigst aufmerksam gemacht.

länder, Holländer und Franzosen für ihre ostindischen Besitzungen hübsche kleine Goldmünzen, Pagoden genannt, mit dem Bild irgendeiner Hindugottheit herstellen. So prägte die französische Compagnie des Indes seit 1705 für Pondichéry Pagoden, auf denen das Bild der Lakchmi, der Göttin der Reichtümer, zu sehen ist; die Pagoden für Yanaon zeigen den Gott Wischnu zwischen seinen beiden Gemahlinnen Rukmini und Padmini.[1])

Wie man sich denken kann, unterlag dieser Akt kolonialer Münzpolitik einer sehr verschiedenen Beurteilung je nach der Verschiedenheit der Personen: Bei den Indern waren jene Gepräge beliebt, man wollte gar keine anderen nehmen; dem frommen Christen in Europa aber waren sie ein Greuel, eine dem Christentum angetane Schmach; in Indien begrüßte man sie als Beweis rühmenswerter religiöser Toleranz, die christliche Geistlichkeit aller Konfessionen erblickte darin eine heidnischem Aberglauben gemachte verwerfliche Konzession, und in Frankreich sah sich die Compagnie des Indes heftigen Angriffen darum ausgesetzt.

f) Daß neben anderen irdischen Dingen auch das Geld fortfahre, im Jenseits den Abgeschiedenen nützlich oder notwendig zu sein, war bekanntlich ein früher weit verbreiteter Irrwahn. Bei den Germanen und vielen anderen alten Völkern gab man einem Verstorbenen ins Grab Dinge mit, die ihm im Leben lieb gewesen oder von denen man glaubte, daß seine Seele sie im Jenseits oder auf dem Wege dorthin brauche.

Derart spielte im Totenkult und Manismus zahlreicher Völker auch das Geld hie und da eine Rolle, und selbst bis in unsere Zeiten herein ist es in manchen Gegenden Deutschlands Sitte[2]), einer Leiche ein Geldstück in die Hand oder den Mund gelegt mitzugeben.

Ein ähnlicher Gebrauch herrschte bekanntermaßen auch im griechisch-römischen Altertum: damit die Seele eines Verstorbenen dem greisen Totenschiffer Charon in der Unterwelt das Fährgeld entrichten könne, pflegte man jedem Leichnam eine kleine Münze, zwischen die Zähne geklemmt, ins Grab mitzugeben, bei den Grie-

[1]) E. Babelon in Grande Encyclopédie, tome 25, p. 795.

[2]) Grimm, Mythologie, 2. Ausgabe, S. 790ff. — Adolf Wuttke, Der deutsche Volksaberglauben der Gegenwart, 3. Aufl. herausgegeben von E. H. Meyer, 1900, S. 463.

chen ein Ein- oder Zweiobolenstück, bei den Römern einen Quinar oder Sesterz. Übrigens ist die mythologische Figur des Charon, der die Seelen der Abgeschiedenen über den Acheron und andere unterweltliche Gewässer in das Schattenreich übersetzte, nicht besonders alt. Homer kennt ihn noch nicht, so wenig als geprägtes Geld. Charon ist eine Schöpfung solcher nachhomerischen Zeiten, die schon eigentliches Münzgeld kannten.[1])

Nach der Christianisierung des Römerreiches dauerte jene Sitte noch lange fort; in vielen Gegenden bis zum Ende des Mittelalters oder länger; bei den Griechen, Rumänen und Albanesen[2]) wird sie noch im 19. Jahrhundert als bestehend nachgewiesen. Dem eben dargestellten Totenbestattungsgebrauch liegt die Absicht zugrunde, dem Abgeschiedenen mit dem Mitgeben von Geld oder anderen Sachen eine Wohltat, einen Liebesdienst zu erweisen. Nur selten vorkommend ist eine Art Gegenstück solcher Gebräuche, nämlich daß man einem Verstorbenen ins Grab Dinge mitgibt, mit denen ihm eine Schande oder Strafe angetan werden sollte.

In diese Klasse mag folgender von Ferdinand Friedensburg[3]) angeführte Fall gehören: ein Gürtler in Liegnitz, der kaiserliche und liegnitzische Viertelgulden nachgemacht hatte (aus Kupfer, das er dann „schminkte", d. h. versilberte), wurde dort i. J. 1672 mit dem Schwert hingerichtet. Auf Grund des Strafurteils wurden die zugerichteten Prägeplättchen und die Münzeisen zerschlagen und ihm in einer Schachtel ins Grab mitgegeben. Es läßt sich annehmen, daß man den Mann dadurch auch im Jenseits als Fälscher

---

[1]) Der älteren münzgeldlosen griechischen Mythologie ist der Charonmythus als etwas völlig Fremdartiges aufgepfropft. In der ganzen übrigen Götter- und Schattenwelt benützt man kein geprägtes Geld. Den vielen Millionen Menschen, die jener Sitte huldigten, scheint die Frage keine Skrupel gemacht zu haben, wozu eigentlich wohl Charon dieses Geld gefordert hat, da es ja weder für ihn noch sonst einen Bewohner des Orkus eine Verwendung dafür gab, selbst wenn er nicht bloß den Schatten davon, sondern die Münze in Wirklichkeit empfangen hätte. Im letzteren Fall wäre dieses Schiffahrtsunternehmen eine ungeheuer reiche Einnahmequelle gewesen, denn der Chevalier d'Hancarville berechnete die Zahl jener einzelnen Münzstücke, die man seit Orpheus bis in die Zeiten des Kaisers Konstantin derart den Toten mitgab und die noch in der Erde liegen müssen, auf rund 10 000 Millionen Stück.

[2]) R. Andrée, Parallelen, N. F., 1889, S. 24f.

[3]) F. Friedensburg, Schlesiens neuere Münzgeschichte, 1899, S. 15, und F. Lucae, Schlesiens kuriöse Denkwürdigkeiten, 1689, S. 2132f.

kennzeichnen oder die höllischen Mächte ausdrücklich aufmerksam machen wollte, daß hier einer liege, auf den sie gerechten Anspruch haben.

g) Körperlichen Überresten von Toten wird manchenorts unter Naturvölkern eine Art Heiligkeit beigelegt. Entweder treibt man einen gewissen Reliquienkultus damit, oder sie werden für geeignet gehalten, damit Zauber zu üben, als Talismane gebraucht zu werden.[1]) Etwas derartiges wird zugrunde liegen, wenn man in Tahiti, wo die Greise sich einer besonderen Verehrung erfreuen, diesen nach ihrem Tode die Barthaare abschneidet, die dann zu kleinen Büschelchen vereint auch als Geld gebraucht werden.[2])

III. Gegenstände, die zugleich als Geld, als Zaubermittel und als Schmuck dienen.

Es gibt Volksstämme, bei denen eine vollständige Vermengung der Begriffe Geld und Zaubermittel stattfindet, insofern der Tauschwert der dort als Geld gebrauchten Dinge darauf beruht, daß sie daselbst allgemein für besonders geeignet gelten, als Amulette zum Schutz gegen Angriffe übelgesinnter Geister oder zu anderen abergläubischen Zwecken verwendet zu werden. Auf dem hierdurch begründeten Tauschwert solcher Gegenstände hat sich dann nach und nach die Sitte aufgebaut, sie als Geld zu gebrauchen.

Außerdem dienen vielfach solche zauberkräftige Gegenstände gleichzeitig als Schmuckstücke, wie denn im Orient, in Indien usw. viele Männer es lieben, ihre Frauen ein ganzes Vermögen in Kostbarkeiten an sich herumtragen zu lassen.

Ziemlich entwickelte Geldsysteme auf der Grundlage, daß das Geld in erster Linie als Werkzeug für abergläubische Zwecke und gleichzeitig als Schmuckstück dient, besitzen verschiedene Volksstämme in den australischen Schutzgebieten des Deutschen Reiches. Dieses Geld besteht in der Regel aus sorgfältig bearbeiteten Meermuscheln.[3]) Seit wann es dort im Gebrauch ist, weiß man nicht. Sicher ist jedoch, daß in Ozeanien manche der eingeborenen

[1]) H. Schurtz, Urgeschichte der Kultur, 1900, S. 570.
[2]) Ernest Zay, Hist. monétaire des colonies françaises, 1892.
[3]) Im Gegensatz zu den meisten dieser Muschelgeldarten sind die in Afrika noch vielfach als Kleinmünze dienenden Kauris weiter nicht bearbeitet, als daß ein Loch zum Aufreihen hindurchgeschlagen ist.

Völkerschaften sich schon des Muschelgeldes bedienten, bevor Europäer mit ihnen in Berührung kamen.[1])

Theodor Helmreich in Fürth[2]) hat begonnen, diese Geldsysteme zu beschreiben, was um so verdienstvoller ist, als zur Beobachtung solcher Geldverhältnisse voraussichtlich nur noch eine kurze Spanne Zeit übrig ist. Am ausführlichsten behandelt er in dem bis jetzt erschienenen Heft I das Muschelgeld der Livuan-Leute auf Neupommern. Diese müssen die Muscheln (von nassa camelus) erst auf gefahrvollen alljährlichen Seereisen aus der Ferne herholen, sie dann durch Schaben, Bleichen usw. mühsam bearbeiten, bis solche diejenige Gestalt und Farbe erlangt haben, wie sie von dem Herkommen gefordert ist und welche sie dort zu den dreierlei Verwendungsarten, als religiösen Gebrauchsgegenstand, als Schmuck und als Geld geeignet erscheinen läßt. Das technische Verfahren war früher ein ängstlich gehütetes Geheimnis der Häuptlinge.

Auf die Heiligkeit, welche dieses Muschelgeld bei den Livuans besitzt, weist auch sein dortiger Name hin, Tabu, welchem Wort bekanntlich auch sonst in Ozeanien die Bedeutung von unverletzlich, heilig zukommt. In der Religion jenes Stammes — wenn man den Mischmasch von Aberglauben als Religion bezeichnen kann — spielt dieses Geld eine wichtige Rolle und vor allem in ihrer Fürsorge für das Wohlergehen der Seelen der Verstorbenen. Der Eintritt ins Paradies wird der Seele nur gestattet, wenn sie befriedigend die Fragen zu beantworten vermag, wie hoch die Muschelgeldsummen sind, die dem Verstorbenen mitgegeben sowie bei seinem Totenfeste verteilt wurden. Im anderen Falle wird die Seele an einen trostlosen Ort „ohne Überfluß irgendeiner Art" hinverwiesen. Bei den Wunapope in der Nähe von Herbertshöhe herrscht sogar die Ansicht, wer kein Muschelgeld hinterlasse, komme nach dem Tode nicht zur Ruhe, er streife im Wald umher und belästige nachts die Leute (Helmreich S. 38).

Die außerordentliche Macht, die dem Geld bei diesen Volksstämmen zukommt, reicht also noch über das Grab hinaus: während

[1]) Z. B. das im Jahr 1673—74 zu Amsterdam gedruckte Werk: Otto Dapper, Die unbekannte neue Welt, bespricht S. 151 „das Geld aus Schneckenhäuschen in Neuholland".

[2]) Th. Helmreich, Das Geldwesen in den deutschen Schutzgebieten. I. Teil. Neuguinea. Programm des Gymnasiums Fürth, 1912.

sie dem Reichen in der Totenwelt ein angenehmes Dasein ermöglicht, muß der Arme auch dort Mangel und Unbequemlichkeiten erdulden. Wenn nun auch diese Aussicht für die Meisten einen kräftigen Ansporn zum Gelderwerb bietet, so wirken solche Gebräuche doch insofern wieder der Ansammlung von Reichtümern entgegen, als man, anstatt sie an die Nachkommen zu vererben, sie ganz oder zum großen Teil im Interesse des Toten verausgabt.

In Gegenden, die nicht an der Seeküste liegen, wenn auch nur wenig entfernt davon, stellten die Leute sich früher die Herkunft dieses Meermuschelgeldes vielfach so vor, es werde den Menschen von Geistern gebracht; ein Wahn, den ohne Zweifel die Schlauheit der Häuptlinge und Priester desjenigen Stammes, der dieses Geld erzeugt, ihnen beigebracht hatte. An einem Teil der entgegengesetzten Küste Neupommerns (der südwestlichen) herrscht ein Steingeld, das aus dem Innern des Landes kommt und aus geschliffenen und durchbohrten schwarzen und schwarz-weißen Quarzitscheibchen besteht; hier ist man umgekehrt an der Küste der Ansicht, daß dieses Geld im Binnenlande auf übernatürliche Weise entstehe oder von Geistern angefertigt werde (Helmreich S. 41).

Diese vermeintlich geldschaffende Tätigkeit der Geister wird selbst von Privatpersonen betrügerisch ausgebeutet. So spiegelte eine eingeborene Frau ihren Landsleuten vor, sie besitze die Gabe, Tabugeld mit Hilfe von Geistern auf das Zwei- oder Dreifache vermehren zu können, und es hinterlegte dann eine Menge Personen zum Zweck solcher Vermehrung bei ihr beträchtliche Summen. Die Heimzahlung mit dem erhofften Gewinn zog sich aber bei vielen gar sehr in die Länge, entweder weil der Geist nicht zum Arbeiten aufgelegt war, oder weil dieser oder jener Einzahler die Verhaltungsmaßregeln, die notwendig waren, um sich dem Geist angenehm zu machen, nicht einhielt. Wenn aber die Geduld der Einzahler anscheinend zu Ende ging, wurde dem oder jenem das eingezahlte Tabugeld mit reichlichem Gewinn ausgezahlt, was die Ungeduldigen beruhigte und neue Aktionäre warb, deren Einlagen zum Teil dazu dienten, andere zu befriedigen, bis dann schließlich das Schwindelunternehmen zusammenbrach, was freilich viele Eingeborene nicht abhielt, den Gedanken an einen Betrug von sich zu weisen (Helmreich S. 32).

Diese Geschichte könnte geradeso auch im aufgeklärtesten Europa vorgekommen sein; sie deckt sich fast vollständig mit vielen tatsächlich hier stattgehabten Vorkommnissen, so z. B. mit den Schwindelunternehmungen, die Richard Kerzhals 1867 in Dresden und Adele Spitzeder 1872 in München ausübten, bloß daß an Stelle des goldmachenden Geistes allerhand geheimnisvolle Spekulationen die ans Fabelhafte grenzende Höhe der Zinsen angeblich ermöglichen sollten.

Der Zeitpunkt ist übrigens nicht mehr sehr fern, da alle die verschiedenen einheimischen Geldarten Deutschaustraliens ihre Kaufkraft zugunsten des geprägten Metallgeldes werden verloren haben, einesteils durch das steigende Eindringen dieses letzteren, anderenteils auf Grund dahin abzielender Anordnungen der deutschen Obrigkeiten. Das Muschel- und Steingeld kommt gegenwärtig nur noch für den Verkehr der Eingeborenen untereinander in Betracht. Der eben jetzt im Gang befindliche Umwandlungsprozeß der alten in die neuen Geldverhältnisse wird von Helmreich anziehend geschildert. Wie es sich aber dann, wenn die alten Geldzustände vollends dem Absterben anheimgefallen sein werden, mit den beiden anderen Verwendungsarten jenes Muschelgeldes (nämlich als Schmuck und als religiöser Gebrauchsgegenstand) verhalten wird, die vollständige Lösung dieser Frage wird wohl erst die Zukunft geben.

IV. Münzamulette.

Unter diejenigen Zaubermittel, deren bloßer Besitz einem ganz allgemein Glück verschafft und Unglück fernhält, rechnet der Volksglauben auch einzelne Arten von Münzgeld. Welche Münzsorten dies sind, ist nach Gegenden und Ländern sehr verschieden. Für Süddeutschland sind es vor allem jene rohen, schüsselartigen, kleinen Goldmünzen keltischen Ursprungs, die sog. Regenbogenschüsselchen, die man da vielfach aus dem Schoße der Erde gräbt.

Sie galten als im Gewitter vom Himmel gefallen. Die Volksmeinung ließ sie, woher auch der Name rührt, da gefunden werden, wo vermeintlich der Fuß eines Regenbogens auf dem Erdboden aufstand. Dieser Ansicht diente der Umstand als Bekräftigung,

daß dem gestirnten Himmel zum Teil die Bilder entlehnt sind, die sich auf jenen seltsamen Goldstückchen zeigen.[1])

Daß aber die letzteren ihr Dasein dem persönlichen Einwirken überirdischer Wesen verdankten, daran wollten schon im Ausgang des Mittelalters die Einsichtigeren nicht mehr glauben. Diese neigten sich vielmehr der Ansicht zu, dieselben würden durch geheimnisvolle unbekannte Naturkräfte erzeugt. So Paracelsus und der Basler Astrolog und Alchimist Leo Thurneisser; der letztere drückt dies so aus: diese guttae Apollinis ,,sollen von Kraft der Sonnen, durch Wirkung influentischer natürlicher und elementarischer Kraft, wenn sol die Regenbogen bescheinet, in puncto der Zusammenkunft der radiorum solis et iridis gählings erschaffen und also geformieret werden und hernach herabfallen". Der geschätzte Münzschriftsteller Tilemann Friese in seinem Münzspiegel, 1592, scheint diese Ansicht mindestens nicht für unwahrscheinlich zu halten.

Wenn auch zahlreiche spätere Schriftsteller aus dem Ende des 17. Jahrhunderts und der ersten Hälfte des 18. zwar diese und ähnliche Ansichten als irrig erkannten, so hielten sie doch weitläufige Erörterungen und viele gelehrte Abhandlungen dazu erforderlich, um dies ihren Zeitgenossen glaubhaft zu machen. Immerhin werden die Regenbogenschüsselchen jetzt als Werke von Menschenhand anerkannt und entweder als Schmuckstücke für Menschen oder Pferde erklärt[2]) oder aber, und zwar richtigerweise, als vorgeschichtliche Münzen. Die einen schrieben sie den Goten[3]), andere den Normannen oder den nordgermanischen Völkerschaften überhaupt[4]) zu, wieder andere den Vandalen in Sizilien[5]), und zwar letzteres darum,

[1]) Woraus F. Streber in den Abhandlungen der K. Bayer. Akad. der Wissenschaften, phil. Klasse, IX. Abt. 3, 1863, S. 716, den vielleicht richtigen Schluß zieht, daß jene Bilder die Symbole der bei den Völkerstämmen, von denen diese Münzen herrühren, verehrten göttlichen Wesen darstellen. Es würde sich hiernach dabei um einen Sternenkult handeln.

[2]) Johann Christoph Mentzel, Ephemerides natur. curios.

[3]) D. Valentin in seinem Museum museorum, 1714, II, der sich dabei auf Lukas Schröck und C. Patin beruft.

[4]) J. Ch. Hedler, De nummis scyphatis Nordmanorum. Berlin 1730. Tenzel, Dialog. Menstr. ann. 1689. Daniel Ringmacher u. M. P. Tilger, De nummis. Ulm 1710. J. Döderlein, De generatione patellarum. Schwabach 1739.

[5]) Julius Reichelt, De amuletis.

weil auf einzelnen dieser Münzen sich drei im Dreieck gestellte Kügelchen abgebildet finden, worunter man sich die Insel Sizilien mit ihren drei Vorgebirgen dachte, ohne in Betracht zu ziehen, daß andere dieser Münzen solche Kügelchen in anderer Zahl und anderer Zusammenstellung zeigen. Auch für Burgundermünzen oder für byzantinische Medaillen wurden diese Stücke erklärt. Die heutzutage allgemein angenommene Anschauung geht dahin, daß es Münzen keltischer Völkerschaften sind und sie den letzten paar Jahrhunderten vor Beginn unserer Zeitrechnung ihr Dasein verdanken.

Während bei den Regenbogenschüsselchen der vermeintlich himmlische Ursprung es ist, was ihnen ihre ebenfalls eingebildete Zauberkraft verlieh, beruht diese bei anderen Münzen in der Regel auf dem bloßen Äußeren des Geldstücks, auf dem Münzbilde.

Das Symbol des Christentums, das Kreuz, gilt jedem guten Christen als das Heil der Welt und als Waffe gegen alle Mächte der Finsternis. Es ist daher erklärlich oder im Grund selbstverständlich, daß bestimmte Arten von Münzen, auf denen ein Kreuz abgebildet ist, da und dort in dem Rufe stehen oder standen, daß sie ihrem Träger Glück bringen, auch einen Schutz bieten gegen Zauberei, Krankheit und mancherlei andere Übel.

Solche Wirkungen wurden z. B. in manchen Gegenden Süddeutschlands den sog. Händleinspfennigen des Schwäbisch-Haller Typus (aus dem 13. und 14. Jahrhundert) beigemessen, wobei jedenfalls der geheimnisvolle Charakter des Gepräges mitwirkte, welches gewöhnlich ohne eine erklärende Inschrift nur ein Kreuz sehen läßt, von dessen vier Armen jeder in einen Anker ausläuft, vor dem ein Kügelchen sitzt, während die Rückseite eine rechte Hand zeigt, die der gemeine Mann als die Hand Gottes, dextera dei, ansah, und die wohl auch von Haus aus nichts anderes vorstellen sollte.

Der Universitätsprofessor J. D. Köhler in Altdorf bei Nürnberg kommt im Jahrgang 1740 seiner Münzbelustigungen (Bd. XII, S. 264, worauf mich Herr Ludwig Kenzler, Karlsruhe, gütigst aufmerksam machte) ebenfalls darauf zu sprechen. Er sagt darüber u. a.:

„Je mehr diese Gattung alter Pfennige allbereit sind eingeschmolzen worden, je größerer Aberglauben wird von dem gemeinen

und abergläubischen Volke an vielen Orten damit noch getrieben; welches solche für ein kräftiges Verwahrungsmittel wieder alle Verwundung, die hinfallende Sucht, das Beschreien der Kinder und vieles anderen Unglücks und übler Zufälle ansiehet und gebrauchet; dahero werden sie von etlichen Leuten stets bei sich getragen, den Kindern am Hals gehängt, unter die Bäume vergraben, in die Branntweinblasen geworfen, in die Mühldämme gelegt, ja gar von einigen verschluckt oder doch etwas davon abgefeilet und als eine Arznei eingenommen. Manche gewinnsüchtige Spieler bilden sich auch ein, damit vieles Glück zu haben und wie wollte ich auch all das abergläubische Zeug erzählen können, das damit vorgenommen wird. Das macht alles die närrische Einbildung von dem anjetzo ungewöhnlichen Gepräge mit dem Kreuze und der Hand davon sie sich . . . . eine so geheimnisvolle aber doch alberne Auslegung machen. . . .“

Als glückbringend gilt oder galt ferner alles, was mit den Himmelsschlüsseln, dem Symbol des Apostels Petrus, in Zusammenhang steht. In Schwaben, wie sich Verfasser aus seiner Kindheit noch lebhaft erinnert, ward es so lange, bis im Jahr 1875 die rheinischen Kreuzer und Gulden dort ihre Geltung verloren, von dem Volke allgemein als glückbringend angesehen, einen sog. Schlüsselkreuzer einzunehmen oder bei sich zu tragen. Damit waren die Kreuzer der vormaligen Reichsstadt Regensburg gemeint, die sich damals, wenn auch selten, noch im Umlaufe zeigten.

In Bayern standen zufolge J. V. Kull[1]) neben diesen Kreuzern auch die Kupferpfennige und die winzigen Viertels-, Sechstels-, Achtels-, Sechzehntels- und Zweiunddreißigstelsdukaten derselben Stadt im gleichen Rufe und waren, wie auch die alten herzoglich bayerischen eckigen Schwarzpfennige als „Hauserln“ oder Geldhüter geschätzt, und die Glückswirkung steigerte sich noch, wenn man, wie es vielfach geschah, drei solcher Glücksmünzen in der Form eines Kleeblatts aneinander gelötet, bei sich trug.

Da nun auf Münzen die Abbildung eines Kreuzes oder aber von einem oder zwei Schlüsseln je für sich allein schon so günstige Wirkungen mit sich bringen sollte, so durfte man das um so mehr von Geldstücken erwarten, welche diese beiderlei Attribute zu-

[1]) J. V. Kull, Repertorium der Münzkunde Bayerns S. 841 u. 879.

gleich an sich tragen. Die Stadt Bremen hat im 17. und 18. Jahrhundert Halbgrotestücke und im 18. auch Schwaren (= $^1/_5$ Grote) gemünzt, die auf der einen Seite das Bremer Stadtwappen, den Himmelsschlüssel tragen, auf der anderen ein Kreuz mit der Umschrift Crux Chr(isti) nos(tra) sal(us). Diesen bremischen Kreuzhalbegroten und Kreuzpfennigen schrieb man daher am Nordseestrand die Eigenschaft zu, Glück zu verschaffen, besonders Geldgewinn; als Schutzmittel gegen Behexung des Viehes pflegte man einen solchen Halbgroten unter der Stallschwelle zu vergraben; dem Wehrpflichtigen vermochte das Ansichtragen eines solchen bremischen Fünfpfennigstückes bei der Losziehung ein Freilos zuzuwenden usf. Zu dem letzteren Zweck steckte man dem jungen Mann das Geldstück heimlich in die Tasche oder nähte es ohne sein Wissen ihm in den rechten Rockärmel.[1])

Daß auch Münzen, auf denen das mit der Siegesfahne gezierte Gotteslamm abgebildet ist, z. B. die sog. Lämmleinsdukaten, in dem Rufe stehen, Segen zu bringen, beruht natürlich auf denselben Gründen wie bei den Münzen mit einem Kreuz.

Wenn bis an die Schwelle des 19. Jahrhunderts im christlichen Europa mit so großer Vorliebe die Münzen mit Bildern von Kirchenheiligen geziert worden sind, so wird bei den Münzherren wohl meistens als Beweggrund maßgebend oder mitwirkend gewesen sein, sich des Schutzes und der Fürbitte von seiten jener Heiligen teilhaftig zu machen.

Rentzmann, Numismatisches Legendenlexikon, Bd. II, 1867, zählt mehr als 150 Münzherrschaften auf, die sich des Bildes der hl. Maria bedient haben, worunter Bayern, der Deutschorden, fast alle süddeutschen Bistümer, der Kirchenstaat, Venedig, Ungarn, Frankreich, England usw. Eine nur wenig geringere Beliebtheit als Münzbild genossen auch Johannes der Täufer und der Apostelfürst Petrus. Eine immerhin auch noch recht große Menge verschiedener Münzsorten trägt die Bilder des hl. Martin, Stephan, Paulus, Andreas sowie des Erzengels Michael, während zahlreiche andere Heilige wenigstens da und dort sich auf Münzen abgebildet zeigen. Es ist daher erklärlich, daß manche dieser Geldstücke mit dem Bilde

[1]) L. Strackerjan, Aberglauben und Sagen aus Oldenburg, 2. Aufl., I, S. 112. Siehe auch Blätter für Münzfreunde 1909, Sp. 4095.

oder dem Symbol eines Kirchenheiligen bei dem Volke auch als Amulette Verwendung finden, besonders diejenigen mit dem Bilde der Himmelskönigin Maria, ferner solche mit dem hl. Georg, weiter die mit Johannes dem Täufer, aber auch da oder dort mit noch anderen Heiligen.

Im Gegensatz zu den Kreuz-, Schlüssel- und Marienmünzen, denen dabei sämtlich eine umfassendere Wirkung beigelegt wird, ist die den Münzen gewöhnlicher Heiligen von dem Volke zugeschriebene übernatürliche Kraft meistens eine weniger allgemeine, gewöhnlich auf ganz bestimmte Arten von Vorkommnissen oder auf einzelne Krankheiten beschränkte.

Als vor Verwundung schützende Amulette wurden im Dreißigjährigen Kriege und auch später noch viel getragen jene Taler Kremnitzer Herkunft mit dem Schutzpatron der Reiter, dem hl. Georg, wie er einen Drachen tötet und eine fromme Jungfrau aus dessen Gewalt befreit und auf der Rückseite der Münze mit Petri Schiff im Sturme. Zahlreiche Nachahmungen in Silber oder Gold taten denselben Dienst. Derzeit sieht man als Anhänger an Uhrketten häufig solche Georgsmünzen.

Ebenfalls dem Zwecke, ihren Träger hieb-, stich- und kugelfest zu machen, dienten die gräflich mansfeldischen Georgsmünzen, die schon zu Anfang des 16. Jahrhunderts auftauchten, übrigens die Schiffsszene nicht enthalten.[1]) Außer in einer Anzahl früherer deutscher Münzherrschaften kamen ferner in der Schweiz, Italien, Frankreich, England, Rußland und Schweden Kurantmünzen vor, die ebenfalls St. Georgs Bildnis führen, und so ist es auch in manchen außerdeutschen Gegenden der Fall, daß sich ähnliche Gebräuche an die eine oder andere Art solcher Münzsorten geknüpft haben. Bemerkenswert ist, daß dieselben in Südfrankreich[2]) die Aufgabe haben, den Schiffer im Seesturme zu erretten.

Es ist ferner nicht selten, daß in bestimmten Gegenden eine magische Wirkung denjenigen Münzen beigemessen wird, auf denen sich das Bild eines Heiligen befindet, der zu der betreffenden Gegend

[1]) K. Domanig, Die deutsche Medaille, 1907, S. 125. — J. V. Kull in der Zeitschrift: Das Bayerland, Jahrgang 1911, Nr. 29. — Hagen, Münzbeschreibung des Hauses Mansfeld, 1778.

[2]) Aubert et Bounilly in den Comptes rendus du congrès des sociétés savantes de Provence 1906.

in besonderen Beziehungen steht. Eine ähnliche Bewandtnis mag es haben mit den um 1570 geprägten Kupferrealen des portugiesischen Königs Sebastian, der mit seinem ganzen Heere bei einem nach Marokko unternommenen Kreuzzug i. J. 1578 umkam. Obwohl Sebastian nicht heilig gesprochen ist, wurden jene Münzen doch seitdem in Portugal gewissermaßen als Reliquien verehrt und als Amulette getragen, u. a. in der Meinung, daß man dadurch vor der Inquisition sicher sei.[1])

Es kommt vor, wenn schon nicht häufig, daß auf der Art des Stoffes, aus dem eine Münze besteht, die magische Kraft beruht, die jener beigemessen wird. So mag erwähnt werden, daß in China diejenigen Amulette als besonders kräftig gelten, die aus erbettelten Münzen hergestellt sind. Nach germanischer Tradition wohnt dem Gold und dem Silber schon als bloßen Stoffen eine große magische Macht inne. Zauber- und Heilkräuter dürfen gewöhnlich nicht mit Eisen ausgegraben oder abgeschnitten werden, sondern nur mit Gold oder Silber, z. B. mit einem Geldstück (Wuttke a. a. O. § 119).

Weiter: in katholischen Ländern gelten alle in der Kirche geweihten Gegenstände dem Volke als zauberkräftig; allein die Weihe eines kirchlichen Gerätes, z. B. eines Kelchs, einer Glocke, erlischt, wenn der Gegenstand als solcher aufhört, also ein metallener, wenn er eingeschmolzen wird. Nichtsdestoweniger scheint in einzelnen solchen Fällen der Volksglaube davon ausgegangen zu sein, daß an dem Stoffe dennoch besondere übersinnliche Kräfte haften bleiben, so bei Kirchenglocken. Diese stehen ohnedies in dem Rufe, vor bösen Geistern zu schützen, und wenn geläutet, das Gewitter zu vertreiben. Landleute feilen auch von solchen Glocken etwas Metall ab und geben es ihren Kühen zu fressen als Schutz gegen Krankheit und zur Vermehrung der Milch (Wuttke a. a. O. § 192).

Wie Paul Scheven[2]) berichtet, werden in Spanien die Kupfermünzen des Königs Joseph (Bonaparte, 1808—1813) noch heute als heilbringende Amulette hochgeschätzt. In dem Gepräge kann der Grund nicht liegen, da ja dieses den Namen und die Abzeichen

[1]) Paul Scheven, Die Weihemünze der Gegenwart, im Jahrb. des Numismatischen Vereins Dresden für 1911, S. 72. — Kundmann, Nummi singulares, 1734, S. 135. — J. P. Reinhardt, Kupferkabinet, 1827, I, S. 55.

[2]) Paul Scheven a. a. O. S. 72.

des dem spanischen Volke verhaßten Fremdherrschers trägt. Aber jene Münzen sind aus dem Metall der Glocken der vom König Joseph abgeschafften Kirchen hergestellt und wenigstens nach der volkstümlichen Auffassung blieb die Weihe am Glockengute haften und spendet dem Besitzer der Münze jetzt noch Segen, weshalb diese unscheinbaren und meist recht verschlissenen Dinger von den Spaniern teuer bezahlt werden.

Daß aus dem Gold, Silber und Kupfer geweihter Kirchengeräte Geld geschlagen wurde, sei es im Einverständnis mit den kirchlichen Behörden, sei es wider deren Willen, dafür kommen in der Geschichte Massen von Beispielen vor und besonders viele aus der Zeit der Kirchenspaltung des 16. Jahrhunderts, um nur an die Züricher Kelchbatzen und Kelchtaler zu erinnern. Auch der König und nachherige Kaiser Ferdinand I. hatte in Österreich und Böhmen in der dringenden Not der Türkenkriege zum Unterhalt des christlichen Heeres silberne Kirchengefäße vermünzen lassen, übrigens mit Einverständnis des Papstes, der ihn 1541 von der Verpflichtung zum Ersatz lossprach.[1])

Viel und oft ist Kirchensilber und -gold auch im Dreißigjährigen Kriege und zu den Zeiten der französischen Revolution vermünzt worden. In ersterer Beziehung bilden das bekannteste Beispiel die 1622 geprägten sog. Pfaffenfeindtaler des Herzogs Christian von Braunschweig-Wolfenbüttel.[2]) In letzterer Hinsicht ist zu erinnern an die in den Jahren 1794—1796 von den rheinischen und fränkischen Erzbischöfen und Bischöfen aus Anlaß des Einfalls der französischen Revolutionsheere geprägten und zu einem großen Teil aus Kirchensilber bestehenden sog. Kontributionstaler.

Es ist nicht ausgeschlossen, müßte jedoch erst festgestellt werden, daß an den einen oder anderen von solchen Fällen sich ebenfalls ein abergläubischer Gebrauch der aus kirchlichem Metall hergestellten Münzen geknüpft hat.

Nicht oder jedenfalls nicht in großem Umfang scheint aber das der Fall gewesen zu sein, nachdem während der französischen Revolution die französische Regierung die Glocken der von ihr ab-

---

[1]) F. B. v. Buchholtz, Geschichte Ferdinands I., Urkundenbuch S. 667.

[2]) Siehe über diese: H. Halke im Jahrbuch des Numismatischen Vereins Dresden für 1911, S. 83f.

geschafften Kirchen auf Grund eines Gesetzes vom 6. April 1791, außer zu Kanonen, zu dicken Sous, auch zweifachen, halben und Viertelsous hatte verarbeiten lassen. Denn wie Durville berichtet, wurden diese Glockengutmünzen bald übel angesehen und mit Widerwillen genommen, so daß im Jahre IX der Maire von Nantes Anlaß zu einer Verfügung hatte, in der er jedermann dort verpflichtete, jene Münzen unweigerlich in Zahlung anzunehmen.[1])

Von den durchlochten Münzen aller Art, wie man sie häufig in Sammlungen und Münzkatalogen antrifft, hat ein guter Teil früher als Amulette gedient. Auf diesen Umstand ist es wohl zurückzuführen, wenn man in Frankreich überhaupt allen durchbohrten Geldstücken die Eigenschaft als „fétiche" (Glückbringer, Fetisch) beilegt. Hauptsächlich sind die seitherigen kupfernen Sous, die zufällig ein Loch haben, in dieser Hinsicht bevorzugt, vielleicht weil ihr geringer Geldwert nicht so sehr zum Wiederausgeben reizt, wie der höhere der Napoleons und Fünffrankstücke. Die Pariserinnen tragen, sagt man, immer einen solchen fétiche in ihrem Geldtäschchen.

Den französischen Louisdargent (Laubtalern) von Ludwig XV. schrieb man in der Vorderpfalz früher die Eigenschaft zu, bei der Losziehung vom Kriegsdienst frei zu machen. Der militärpflichtige Bursche hielt den Taler in der linken Tasche in der Hand, während er mit der Rechten die Nummer zog. (Bavaria IV, 2, S. 366.) Diese Taler tragen auf der Vorderseite das Brustbild des Königs und den Spruch: sit nomen domini benedictum und auf der Rückseite das Lilienwappen. Es bedarf noch der Aufklärung, was hierbei die Zauberwirkung hervorbringen sollte und aus welchem Grunde man diese Münzsorte in der Pfalz Kuhtaler nannte. Sollte dieser Name vielleicht davon herrühren, daß vor Zeiten die französischen Viehhändler ihre Einkäufe den Pfälzer Bauern vorzugsweise mit solchen Talern zu bezahlen pflegten?

Englische Münzen, aus der Zeit von Eduard III. an, welche die Inschrift tragen „in principio erat verbum", sollen auch als Amulette benutzt worden sein.

---

[1]) Abbé Durville in dem Bulletin de la soc. archéol. de Nantes, tome 42.

V. Amulettmedaillen.

Diese sind entweder von vornherein zu solchem Behuf hergestellt, oder sie werden zwar als Amulette gebraucht, hatten aber, gleich den vorhin beschriebenen Münzsorten, von Haus aus eine andere Bestimmung, etwa als Gedächtnis- oder Geschenkmünzen, Patenpfennige, Wallfahrtszeichen u. dgl.[1])

Der zu einer Art Kunst ausgebildete gelehrte Aberglaube des 15. und 16. Jahrhunderts stellte an der Hand der Astrologie und Alchimie zahlreiche Arten von Amuletten her. Jede von ihnen sollte für eine bestimmte Gattung menschlicher Wünsche die Erfüllung bringen. Die Kraft eines solchen Talisman leitete man aus einem, sei es stillschweigenden, sei es ausdrücklichen Pakt mit einem Dämonen her. Auf einem Metallstück wurde ein Planet oder eine Sternenkonstellation dargestellt, und zwar mußte das Metall das jenem Gestirn entsprechende sein. Der Künstler durfte dabei seine Gedanken bloß auf sein Werk und auf nichts anderes richten und zu der Arbeit genau den Tag und die Stunde wählen, zu welchen der betreffende Planet am stärksten seinen Einfluß auf die Erde ausübt; z. B. also, ein Talisman, mit der Kraft, seinem Besitzer Reichtümer zu erwerben, war herzustellen, indem man auf reines Blei oder reines Silber oder desgleichen Gold das Sternbild des Krebses[2]) gravierte, und zwar mußte das geschehen, wenn dieses Sternbild zur Stunde des Saturn in der Mitte des Himmels und Saturn an zweiter Stelle steht.

Zwar äußerlich mit den Amuletten nahe verwandt, aber ihrer inneren Natur nach davon verschieden sind die Weihemünzen[3]) der katholischen Kirche samt den ebenfalls amulettartig verwendeten geweihten Kreuzchen, Fischen, Lämmern und anderen dergleichen Sinnbildern. Während die den profanen Amuletten und

[1]) Einzelbeschreibung zahlreicher solcher Medaillen bei K. Domanig, Die deutsche Medaille, 1907.

[2]) Das sog. 6. u. 7. Buch Mosis sagt bei der Besprechung der 12 Sternbilder: „Im Krebs regieren die Engel über Erbschaft und Güter, über Schätze und Schatzgräber".

[3]) Näheres über die Weihemünzen bei Paul Scheven a. a. O. S. 65 ff. — Gustav Schöttle, Ein Goldmünzenfund von weltgeschichtlichen Folgen, in den Berliner Münzblättern September 1912 und die dort angeführten Werke von Höfken, Kuncze, Pachinger. Ferner: Friesenegger, Die Ulrichskreuze, 1895.

Talismanen zugeschriebenen magischen Wirkungen von der Gesinnung und Religion dessen, der jene Dinge gebraucht, unabhängig sind, wird die Betätigung frommer Gesinnung und kirchlicher Glaube zu dem religiösen Gebrauch der Weihemünzen erfordert.

Die letzteren sind daher hier im allgemeinen außer Betracht zu lassen, den häufig vorkommenden Fall ausgenommen, daß der Besitzer einer solchen geweihten Münze, Wallfahrtsmedaille u. dgl. dieselbe in abergläubischer Absicht als Amulett verwendet. So haben die im Dreißigjährigen Kriege aufgekommenen Benediktusmedaillen in den katholischen Ländern rasch als schutz- und heilkräftige Pestamulette große Beliebtheit erlangt, der freilich die Patres, die solche Medaillen herstellten, stark Vorschub leisteten. Hauptsitz des Handels[1]) mit solchen Benediktusmünzen war in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts das Benediktinerkloster St. Peter in Salzburg.

Den angeblichen Hergang, wie die wunderbaren Kräfte, die diesen Benediktsmedaillen innewohnen sollten, erstmals entdeckt wurden, beschreibt eine zu Paris im Jahre 1668 erschienene anonyme Schrift. Es seien nämlich im Jahre 1647 in Straubing (Bayern) etliche Zauberer hingerichtet worden, von denen einige im Verhör bekannt hatten, daß ihre Zaubereien gegen die Bewohner des Schlosses Natternberg keine Wirkung hätten ausüben können, und zwar darum, weil sich dort einige geheiligte Medaillen befänden, die sie dann näher beschrieben. Man habe diese in der Tat daselbst vorgefunden und ermittelt, daß sie der dem Schlosse nahegelegenen Benediktinerabtei Metten entstammten. Hier habe man ein altes Manuskript entdeckt, das Aufklärung über die geheimnisvollen Schriftzeichen der Medaillen gab, die danach eine Teufelsbeschwörung bedeuten. Da der Kurfürst Maximilian, dem der Fall berichtet wurde, erklärt habe, man könne sich dieser von den Benediktinern geweihten Pfennige mit Nutzen bedienen, ohne in Irrwahn und Aberglauben zu verfallen, so verbreitete das Gerücht von ihrer wunderbaren Kraft sich rasch weithin. Sie dienten namentlich als Krankheitsamulette, und zwar für Mensch und

[1]) Karl Roll in den Mitteilungen der österreichischen Gesellschaft für Münz- und Medaillenkunde 1912, Nr. 11 u. 12.

Tier; auch tauchte man sie in das Wasser, das man verhexten Tieren zu trinken gab.[1]) Weiteres über Krankheitsamulette siehe im folgenden Abschnitt.

VI. Medaillen und Münzen als übernatürliche Heilmittel.

In der Heilpraxis spielte zu allen Zeiten und spielt heute noch der Aberglauben eine ganz hervorragende Rolle; siehe darüber namentlich: Hugo Magnus, Der Aberglaube in der Medizin, 1903. Insbesondere werden auch die vorhin erwähnten Weihemünzen noch vielfach zu Heilzwecken abergläubisch ge- oder mißbraucht.

Unter den Heiligen der römisch-katholischen (sowie der griechischen) Kirche befindet sich eine große Anzahl solcher, denen man in ganz besonderem Maße die Fähigkeit beimißt, durch die Kraft ihrer Fürbitte die Gläubigen vor Krankheiten zu schützen und ihnen in einer solchen, selbst wenn alle menschliche Hilfe versagte, helfend beizustehen.[2]) Von diesen Krankheitspatronen ist Maria, die Himmelskönigin, für alle Arten von Krankheiten ohne Unterschied gut. Die übrigen Heiligen halten sich an eine Art

---

[1]) J. D. Köhler, Historische Münzbelustigungen VI, 1734, S. 105ff. — Pfeiffer und Ruland, Pestilentia in nummis, 1882, S. 107 und Abb. Nr. 303. — Der französische katholische Theologe J. B. Thiers in seinem von den kirchlichen Oberen approbierten Traité des superstitions, 1777ff., Bd. I, S. 303—313 bezweifelt die ganze Erzählung von dieser Entdeckung und erklärt den Glauben an die Kraft der Medaille wegen ihrer Inschrift für einen verwerflichen Aberglauben.

Die handschriftliche „apotheca ecclesiastica" des ehemaligen Klosters Wiblingen bei Ulm, abgedruckt in A. Birlingers „Aus Schwaben" I, S. 418ff., rühmt den Benediktspfennigen nach: 1. „Seynd gut in den ausgebauten „Häusern vor die Wetter. 2. Gut zu legen das malefiz (die Zauberei) „aufzuheben. 3. Gut vor das ausrühren des Butters. 4. Wann die Kuh „rote Milch oder die Milch keinen Rahm gibt. 5. Zu den Schmelzöfen. „6. Gut auf die Geschwulst gebunden, so vom bösem Luft herkommen. „7. Vor ein Präservativ in Feld und Äckern, wo die Würm oder Käfer „schaden. 8. Vor die Früchten, daß der von den Hexen gemachte Schauer „oder Hagel nicht schadet. 9. Seynd gut, wann das Getreid will aus-„fliegen: werden benediciert auf dem Altar nach der heiligen Messe; „benedictio habetur ubique."

Jenes schwäbische Kloster Wiblingen vertrieb (neben anderen den gleichen Zwecken dienenden Gegenständen) auch „Wiblinger Kreuzlein", die ähnliche übernatürliche Wirkungen haben sollten.

[2]) Siehe A. M. Pachinger im Archiv für Geschichte der Medizin, Febr. u. Dez. 1909.

Arbeitsteilung, so daß für jeden menschlichen Körperteil, für jedes hauptsächlichste Übel, das den menschlichen Leib befallen kann, je besondere Patrone vorhanden sind, und zwar in der Regel deren mehrere für eine und dieselbe Art von Krankheit. Auch gegen Tierkrankheiten gibt es verschiedene Heilige als Patrone: für Pferde sind es die hl. Georg, Martin und Eligius, für Rinder der hl. Joseph und hl. Lucas, für Schafe die hl. Genoveva usf.

Eine der Methoden, mit denen der Mensch versucht, gegebenenfalles den betreffenden Heiligen zu einem günstigen Eingreifen zu vermögen, besteht darin, daß man eine in einem Heiligtum jenes Krankheitspatrons geweihte Medaille oder Münze als Amulett an sich trägt, entweder um den Hals gehängt oder an den Hut oder die Kleidung genäht oder am Rosenkranz befestigt.[1]) Die in Einsiedeln, Maria Zell und vielen anderen Wallfahrtsorten den gläubigen Pilgern in die Heimat mitgegebenen Wallfahrtsmedaillen werden gerne in dieser Weise angewendet.

In großen Massen wurden ferner Amulette durch den Handel vertrieben, die, sei es mit, sei es ohne Beziehung auf einen Heiligen gegen bestimmte Arten menschlicher oder tierischer Krankheiten schützen oder sich dabei als heilkräftig erweisen sollten, vor allem während der früher so häufigen Pestzeiten.[2]) Ein einziges typisches Beispiel möge hier seinen Platz finden:

Der Breslauer Arzt Dr. Johann Christian Kundmann veröffentlichte i. J. 1742 ein gegen 700 Quartseiten starkes Buch unter dem Titel „Die Heimsuchungen Gottes in Zorn und Gnade über das Herzogtum Schlesien in Münzen". Eine solche Heimsuchung Schlesiens in Gottes Zorn bildet darin die Beulenpest, die i. J. 1707 Polen und seine Nachbarländer auf das furchtbarste verheerte.

[1]) A. M. Pachinger a. a. O. beschreibt zahlreiche Weihemünzen der einzelnen Krankheitspatrone und zwar derjenigen für: Augenleiden, Besessenheit, Blutfluß, Brandwunden, Bruchleiden, Brustkrankheiten, Cholera, Epilepsie, Fieber, Geburtsschmerzen, Gicht, Halsschmerzen, Kolik, Krampf, Kopfweh, Lungenkrankheiten, Nierenkrankheiten, Pest, Pocken, Rotlauf, Schlagfluß, Schwangerschaftszustände, Steinschmerzen, Tollwut, Veitstanz, Vergiftung, Unfruchtbarkeit und Zahnweh.

[2]) Vgl. L. Pfeiffer und C. Ruland, Pestilentia in nummis, 1882. Das Werk handelt zwar größtenteils von bloßen Denkmünzen, Gedächtnismedaillen usw., die jenen Veranlassungen ihre Entstehung verdankten, doch finden sich S. 89 und 185, ferner in den Nummern 298 bis 316, 462 und 464 auch eigentliche Pest- usw. Amulette.

Medizinische Vorkehrungen richteten wenig oder nichts dagegen aus. Um so größeres Zutrauen hatte man, insbesondere in der Stadt Krakau, zu gewissen metallenen Anhenkern oder Pfennigen, denen man die magische Kraft zuschrieb, daß sie auf der Brust getragen vor der Pestansteckung zu schützen vermöchten.

Diese Münze war durch Guß hergestellt und sollte angeblich aus einer Vereinigung aller damals bekannten sieben Metalle bestehen, war jedoch tatsächlich eine bloße Legierung von Zinn, Blei und „Spiauter" (d. h. Zink).

Die Vorderseite zeigt den hl. Georg mit dem Drachen kämpfend und die Umschrift „Bei Gott ist Raht und Thatt". Auf der Rückseite geheimnisvolle Schriftzeichen und in etwas mangelhaftem Latein die Umschrift „Signum S. Rochi contra pestem patronus".

Verkäufer dieser Pestpfennige war ein vordem unbekannter Geistlicher. Der verlangte Preis, der sich nach dem Stand und Vermögen des Käufers richtete, war entweder 1 Dukaten oder 1 Speziestaler, bei ganz Armen 2 Tympfe. Das Vertrauen in dieses übernatürliche Pestschutzmittel schwand rasch, als dessen Verkäufer selbst von der Pest hinweggerafft wurde, seinen lachenden Erben ein beträchtliches Vermögen hinterlassend, das ihm der Handel mit jenem trügerischen Mittel eingebracht hatte.

Die zahlreichen Pesttaler des 16. Jahrhunderts mit ihren streng biblischen Motiven sind (nach Pfeiffer und Ruland a. a. O. S. 89) nicht sowohl geheimnisvoll wirkende Amulette, als vielmehr geistliche Trostmittel und unterscheiden sich hierin gänzlich und vorteilhaft von den ein Jahrhundert später in ähnlicher Menge im südlichen Deutschland auftauchenden Pestpfennigen. An die Stelle der biblischen Motive tritt das wundertätige Benedikts- oder Zachariaskreuz mit seinen Bann- oder Zaubersprüchen.

Von den im vorigen Abschnitt besprochenen Amuletten, welche astrologisch-alchimistischen Hirngespinnsten entsprangen, gibt es auch zahlreiche der Krankheitsvermeidung und Krankheitsheilung gewidmete Arten. Ihre Kraft sollte besonders davon abhängen, daß für die Zeit der Anfertigung der entsprechende Stand der Gestirne richtig gewählt wurde.

Die Münzen mit einem Kreuz, einem Schlüssel oder dem Gotteslamm werden auch gegen Krankheiten verschiedener Art

für wirksam gehalten. Da ferner von denjenigen kirchlichen Heiligen, die als Patrone für diese oder jene Art von Krankheit gelten, sich die Abbildungen oder Symbole sehr häufig auch auf eigentlichen Geldmünzen angebracht finden, so ist es etwas Erklärliches, daß das Volk manchen dieser Münzsorten ebenfalls eine krankheitverhütende oder -heilende Kraft zuschreibt. Doch sind die Anschauungen und Gebräuche je nach den Gegenden und Münzsystemen sehr verschieden.

Z. B. bayerische Marientaler und sonstige Marienmünzen kann man in Süddeutschland als Gehänge an Uhren, Armbändern und Halsketten oder als Broschen verwendet heute noch häufig sehen, und zwar keineswegs immer ausschließlich bloß zum Behuf des Schmuckes.

Wie mir Herr Landesgerichtsrat K. Roll in Salzburg gütigst mitteilte, erinnert sich dieser aus seiner Kinderzeit, daß man den Frauenzwanzigern blutstillende Wirkung beimaß. Doch nur denjenigen Sorten, worauf die Gottesmutter das Jesuskind nicht auf dem linken, sondern auf dem rechten Arme trägt, nämlich den ungarischen und bayerischen Zwanzigkreuzerstücken.

Polnische und schlesische Silberpfennige mit dem hl. Petrus sollten (gleich den Rabendukaten des ungarischen Königs Matthias Corvinus) die Kraft haben, Geburten zu erleichtern (J. Ch. Kundmann, Nummi singulares, 1734, S. 125).

Gottfried Rhon (De Johanneis Wratislavensibus, 1694, cap. 4) erwähnt, daß (in Schlesien) die sog. Johannisgroschen[1]) als topisches Mittel angewendet wurden, um die Augen von Pockenkranken vor der Krankheit zu schützen, ferner um heftiges Nasenbluten zu stillen usw.

Als ein Mittel gegen Epilepsie und Herzkrankheiten wurden oder werden vielleicht noch in Griechenland, aber auch anderwärts, byzantinische Münzen mit irgendeinem Frauenbild, unter dem man sich dann die hl. Helena, Mutter des Kaisers Konstantin d. Gr., vorstellte, am Halse getragen. Außerdem schützt, wie man glaubt, eine solche Münze ihren Träger gegen alle Anfälle des Teu-

[1]) Es sind dies die bischöflich breslauischen Groschen aus den Jahren 1506 bis 1509 mit dem Bilde von Johannes dem Täufer samt Fahne und Gotteslamm und dem Spruch: S. Baptista succurre. Siehe Ferd. Friedensburg, Schlesiens Münzgeschichte im Mittelalter, 1887/88, II, 2, S. 281 ff.

fels und seines Anhangs. Der spanische Franziskaner Antonio de Castillo, der in einem Reisebuch für Pilger nach dem heiligen Land diesen Gebrauch erwähnt, gibt über die Herkunft jener Münzen an, Helena habe in Palästina Hunderte von Kirchen erbauen lassen, und wenn es dazu an Geld mangelte, habe sie aus Lehm runde Stückchen geknetet, die alsdann durch einen andächtigen Seufzer sich in kupferne, dann silberne und endlich goldene Münzen, wie sie eben gewünscht, verwandelt hätten.[1])

Natürlich ist es nicht ausgeschlossen, daß der Aberglaube auch einzelnen Münzsorten, die keine Bilder von Krankheitsheiligen tragen, je und je heilende und schutzkräftige Eigenschaften beimißt. Nach G. Rhon a. a. O. cap. 4 ist das kräftigste Mittel gegen heftigen Durchfall, wenn man einen Dukaten von Herzog Bogislav von Pommern mit der Aufschrift: Justus sua fide vivet, glüht, in Rosenwasser ablöscht und dieses den Patienten trinken läßt. Den mehrerwähnten Regenbogenschüsselchen schrieb man vordem (jetzt wird es wohl nicht mehr häufig geschehen) die Kraft zu, Fieber zu heilen und Geburten zu erleichtern. Man mischte zu diesem Zweck einige von einer solchen Wundermünze abgeschabte Goldstäubchen in das Getränk der betreffenden Person.

Bestimmte Krankheiten sollen mit Hilfe sympathetischer Förmlichkeiten, die man mit Geldmünzen (aber auch gewissen anderen Gegenständen) vornimmt, einem Kranken abgenommen und zugleich jemand anders angehängt werden können. So rät z. B. ein derartiges aus Oldenburg stammendes Rezept, ein Fieberkranker solle, wenn er im Schweiße liege, ein Geldstück zu sich ins Bett nehmen und es nachher auf die Straße werfen; wer hierauf die Münze zu sich stecke, bekomme an des Kranken Stelle das Fieber. In ähnlicher Weise sollen Warzen und Schnupfen durch Geldstücke geheilt, aber gleichzeitig auf andere übertragen werden können. Daß eine Ansteckung auch durch Münzen vermittelt werden kann, das ist ja nicht zu bezweifeln, wohl aber, daß durch ein derartiges Mittel der ursprüngliche Kranke von seinem Übel befreit wird.

---

[1]) Ähnliches berichtet M. Heberer, Aegyptiaca servitus, 1610, S. 307, 309. — Siehe auch Köhler, Münzbelustigungen VI, 1734, S. 111 und Ringmacher-Tilger, De nummis, Ulm 1710, S. 71.

Ferner kam es früher nicht selten vor, daß jemand freiwillig mit einem anderen übereinkam, gegen eine Geldbelohnung diesem seine Krankheit durch magische Veranstaltungen abzunehmen, indem er sie zugleich auf sich selbst übertrug. Als Herzog Maximilian von Bayern i. J. 1611 eine scharfe Verordnung gegen Zauberei und Wahrsagerei erließ, worin alle bis dahin gebräuchlichen Arten solchen Aberglaubens im einzelnen aufgeführt sind, war dabei auch als straffällig der Wahn erklärt, daß ein Mensch dem anderen das Fieber oder eine sonstige Krankheit verkaufen oder abkaufen könne.

VII. Münzaberglauben bei Hochzeiten, Taufen, Begräbnissen und zum Zwecke des Reichwerdens.

Bei dem Zustandekommen von Heiraten stellt das Geld bekanntlich schon in seiner gewöhnlichen Eigenschaft als Wertobjekt und Zahlmittel einen gewichtigen Faktor dar, doch unter den zahllosen abergläubischen Hochzeitsgebräuchen spielen die Münzen nur eine untergeordnete Rolle.

In manchen Gegenden wird der Braut beim Kirchgang heimlich Geld zugesteckt, dann wird sie, wie man glaubt, nie Mangel daran haben, oder sie steckt wohl auch selber solches in die Schuhe oder in den rechten Strumpf; in Schlesien bevorzugte man dazu früher einen sog. Johannisgroschen (G. Rhon a. a. O. cap. 4); im bayerischen Vogtland soll der Brauch vorkommen, daß auf dem Wege zur Trauung die Braut Geld aus dem Wagen wirft, um damit das Unglück fortzuwerfen. In Ostpreußen kommt es vor, daß die Braut vor der Trauung sich einen Groschen ins Haar flicht; nach der Rückkehr kauft sie sich dafür Branntwein und trinkt diesen, dann wird der Mann niemals mehr als für einen Groschen trinken (Wuttke a. a. O. S. 370f.).

Den verschiedenen Taufgebräuchen entnehmen wir folgendes: Wird vor der Taufe dem Kind ein Groschen ins Bettchen gelegt, so wird es reich (Böhmen, Ostpreußen). Wirft man bei der Rückkehr von der Taufe ein Geldstück auf einen Teller, dann wird das Kind gut hören und lernen (Ostpreußen; Wuttke a. a. O. S. 387 und 390).

Die Zahl der abergläubischen Mittel, um reich zu werden oder wenigstens um stets im Besitz von Geld zu sein, ist geradezu Legion. Man muß sich in der Tat wundern, daß es trotzdem noch arme Leute auf der Welt gibt, zumal jene Mittel und Wege, die einem der Volksglauben zum mühelosen Erwerb von Reichtum anempfiehlt, sich großenteils leicht und gefahrlos benützen lassen, obschon es hierfür auch Mittel bedenklicher Art gibt, wie namentlich diejenigen, wobei der Gottseibeiuns in eigener Person aufzutreten veranlaßt wird. In den Rahmen der gegenwärtigen Abhandlung fallen übrigens nur diejenigen Verfahrensarten, bei welchen Münzen oder Geld gleichzeitig selber auch aktiv mitzuwirken haben.

Ein vorzügliches Mittel, um stets bei Geld zu sein, besteht darin, im Geldbeutel einen sog. Heckpfennig, Hecktaler oder Brutpfennig bei sich zu tragen. Ein solches Geldstück ist mit magischen Eigenschaften behaftet und zieht, wenn es nie ausgegeben wird, immer weiteres Geld heran.[1])

Ein Brutpfennig oder Heckegroschen soll auf folgende Weise erlangt werden: Wer sich dem Teufel verbinden will, geht am Weihnachtsabend, wenn es zu dunkeln beginnt, an einen Scheideweg unter dem offenen Himmel. Mitten auf diesen Fleck legt er dann 30 Groschen oder Taler in einen Kreis der Reihe nach nebeneinander hin und beginnt, die Stücke vorwärts und rückwärts zu zählen. Dieses Zählen muß gerade in der Zeit geschehen, wenn man zur Messe läutet. Dabei sucht einen der höllische Geist durch allerlei schreckliche Gesichter von glühenden Öfen, seltsamen Wägen und hauptlosen Menschen irre zu machen, und wenn der Zählende nur im geringsten wankt und stolpert, so wird ihm der Hals umgedreht. Wofern er aber richtig vorwärts und rückwärts zählt, wirft der Teufel zu den 30 Stücken das einunddreißigste in gleicher Münze hin. Dieser einunddreißigste Taler oder Groschen hat die Eigenschaft, daß er alle und jede Nacht einen gleichen ausbrütet.[2])

Gleichfalls nur durch teuflische Macht erlangt man den Wechseltaler (oder Glücksgroschen, Glücksgulden), der, so oft man ihn auch ausgeben mag, immer wieder zu seinem Besitzer zurückkehrt;

[1]) Wuttke a. a. O. S. 408.
[2]) Gebrüder Grimm, Deutsche Sagen, 2. Aufl. I, 1865, S. 124.

dagegen hat gewöhnlich derjenige, den dieser damit bezahlte, nichts mehr davon. Um sich einen solchen Wechseltaler zu verschaffen, muß man (nach der in verschiedenen Orten Norddeutschlands herrschenden Sage) in der längsten Nacht einen schwarzen Kater in einen Sack stecken und diesen mit 99 Knoten fest zubinden. Darauf geht man zur Kirche und dreimal um diese herum und ruft dabei jedesmal, wenn man zu der Türe kommt, den Meßner durch das Schlüsselloch. Beim drittenmal kommt er (und das ist der Teufel). Darauf fragt man ihn, ob er einen Hasen kaufen wolle, und erhält dann für die Katze im Sack den Taler. Dann muß man aber eilen, unter Dach und Fach zu kommen, denn wenn der Teufel die 99 Knoten alle gelöst hat und nun den Verkäufer unterwegs noch einholt, so ist dieser verloren.[1])

Es ist nicht ausgeschlossen, daß ein solcher Glücks- oder Wechseltaler später seinem Besitzer zur Last wird wegen der Gefahr, die ein von dem Teufel herrührender Gegenstand dem Menschen bringen kann. Indessen ist es nicht leicht, ein solches höllisches Geldstück wieder von sich zu bringen. Erreichen läßt sich das allenfalls, wenn man den Taler genau an dem Ort zurückgibt, wo man ihn erhalten.[2])

Nach deutsch-böhmischer Sage kann man auch mit Hilfe von Wuotans Heer zu einem solchen Glückstaler kommen. Geht man am Tag Adam und Eva (24. Dezember) früh zur Beichte und zum heiligen Abendmahl, fastet dann den ganzen Tag und geht Mitternacht auf einen Kreuzweg, so sieht man die wilde Jagd vorüberziehen, und der letzte darin gibt einem einen Taler, der, so oft man ihn auch ausgibt, immer wieder zurückkehrt. Ein anderes Mittel, ebenfalls aus Böhmen, lautet: man schneidet mit einem Silberzwanziger einer Schlange den Kopf ab; nimmt man dann dieses Geldstück vor dem Ausgeben zwischen die Zähne, so kommt es einem, wenn ausgegeben, immer wieder in die Tasche zurück.[3])

Eine andere Art böser Wechselmünze kommt in Tiroler Sagen vor: schlechte Leute, die sich auf Schwarzkünste verstehen, na-

[1]) Wuttke a. a. O. S. 408f. — A. Kuhn und W. Schwarz, Norddeutsche Sagen, Märchen und Gebräuche, 1848, S. 470.

[2]) M. Töppen, Aberglaube aus Masuren, 1867, S. 35.

[3]) J. V. Grohmann, Aberglauben und Gebräuche in Böhmen und Mähren I, S. 212 und Wuttke a. a. O. S. 409.

mentlich Zigeuner und andere Landfahrer, suchen solche gefährliche Münzen unter das Geld eines anderen zu bringen, wozu gewöhnlich als Vorwand dient, daß sie eine solche sich umwechseln lassen. Alles Geld, zu welchem hierauf die Wechselmünze gelegt wird, verschwindet dann und geht dem Schwarzkünstler zu und dem Betrogenen bleibt nichts als allein die Wechselmünze übrig. Unbekannten wechselt man in Tirol nicht gern ein Geldstück.[1]) Dieser Sage, wie so vielen Formen des Aberglaubens, liegen übrigens tatsächliche, wenn auch mißverstandene Erfahrungen zugrunde: in einer vor nicht sehr langer Zeit in Württemberg stattgehabten Gerichtsverhandlung ergab sich, daß eine Zigeunerin eine einfältige alte Bauernfrau beredet hatte, aus ihrem (der Bäuerin) Gelde diejenigen Markstücke, welche eine gewisse Jahreszahl tragen, herauszulesen, die sie ihr dann abwechseln werde. Nachdem dies geschehen und die Zigeunerin wieder verschwunden war, entdeckte die Frau, daß ihr von 100 Markstücken 40 fehlten, welche die Zigeunerin ihr wegzustipitzen verstanden hatte.

Harmlosen Charakters und ohne alle Beziehungen zu höllischen Mächten sind die „Venediger Brutpfennige" der Tiroler Sage, uralte, abgegriffene venezianische Soldini oder Torneselli mit dem Löwen von San Marco und kaum noch leserlichem Dogennamen. Sie bildeten stets Geschenke irgendeines jener geheimnisvollen „Venediger Manndl" an diejenigen, die ihm Gutes erzeigt hatten. Wurde ein solcher Venedigerpfennig zu anderem Gelde gelegt, so nahm dieses niemals ab, wenn auch täglich etwas davon verausgabt wurde. Am anderen Tag war die Summe immer wieder vollzählig. Aber nur dem Guten und Redlichen, nicht dem Verschwender dient ein solcher Brutpfennig. Sowie sein Besitzer zu unnützen oder sündlichen Zwecken Geld von dem Haufen nahm, so verschwand alsbald der ganze Zauber, und der Venedigerpfennig verlor seine sammelnde und erhaltende Kraft.[2])

Von ähnlicher Wirkung ist das gute Wechselgeld der thüringischen Sage. Es ergibt bei jedesmaligem Zählen immer ein Stück mehr, während sonst das Geld die Eigenschaft haben soll, daß es, wenn oft gezählt, immer weniger werde (Erzgebirge).

[1]) v. Alpenburg, Mythen u. Sagen Tirols, 1857, S. 325 ff.
[2]) v. Alpenburg a. a. O. S. 325 ff.

In Ermangelung eines Hecktalers oder von ähnlichem hat man die Wahl unter einer Unzahl von anderen Verfahrensarten, die den gleichen Dienst leisten. Um nur einige davon herauszugreifen: Wenn man sich drei Brotkrumen oder ein Knöchelchen von einem Hingerichteten oder einen Wiedehopfkopf in den Geldbeutel tut, oder wenn dieser Beutel aus Maulwurfsfell gefertigt ist, oder wenn man am Neujahrstag Geld zu sich steckt oder an der Fastnacht sein Geld schüttelt, oder wenn man Farnkrautsamen oder schwarze Ameisen in den Geldkasten steckt usf., dann geht einem das Geld nie aus.[1])

Wird die unter bestimmten Förmlichkeiten ausgegrabene Wurzel der Alraunpflanze (Mandragora nach Jussieu) zur Gestalt eines Kindes zugeschnitten und wie ein solches gekleidet, ausstaffiert und gepflegt, auch alle Wochen einmal in Wein gebadet, so bringt sie ihrem Besitzer viel Geld und Glück, ist auch als Talisman bei Krankheiten und beim Schatzgraben und zu verschiedenen anderen magischen Zwecken dienlich.

Zu Augsburg wurde (laut Akten des dortigen Stadtarchivs) i. J. 1746 ein verdorbener Dillinger Theologiestudent, Anton Lindmoser, als Falschmünzer mit dem Schwert hingerichtet. Er hatte falsche spanische Dublonen verfertigt, die einen inneren Wert von höchstens 20 Kreuzer hatten, während die echten damals 7 Gulden 36 Kreuzer galten. Einen Teil jener Falschstücke wußte Lindmoser dadurch in den Verkehr zu setzen, daß er verschiedenen Bauersleuten vorspiegelte, er besitze einen sog. Alraun, durch dessen geisterhafte Kraft er bloße Dukaten jederzeit zu Dublonen ausbrüten lassen könne, und so seien auch diejenigen Dublonen entstanden, die er den Bauern als echte vorzeigte. Er bot den Bauern an, sie aus Gefälligkeit, das Stück für einen Dukaten, ihnen abzulassen, da er ja solchen jederzeit in eine Dublone zu verwandeln vermöge. Ein Dukaten stand damals auf nur wenig über 4 Gulden im landläufigen Kurse; daher vermeinten die dummen Bauern einen erklecklichen Gewinn bei diesem Tausche zu machen.

Damit einem ein Jahr lang das Geld nicht ausgeht, muß man im Frühling (Süddeutschland), wenn man den Kuckuck zum erstenmal hört, oder (in Schlesien und Thüringen) wenn man die erste

[1]) Wuttke a. a O. S. 408.

Schwalbe erblickt, mit seinem Gelde klimpern. Die nämliche Wirkung hat es, wenn man am Silvesterabend einen Schuppenfisch oder gelbe Rüben ißt oder am Christabend Linsen oder an Neujahr Hirsebrei. Wer (in gewissen Gegenden Norddeutschlands) beim ersten Ruf des Kiebitzes kein Geld in der Tasche trägt, hat das ganze Jahr Mangel daran.[1])

Vier Wochen lang wird einer immer Geld haben, wenn er (Böhmen) am Tage nach Neumond die Mondsichel erstmals im Freien erblickt und dabei die Tasche schüttelt. Sieht man dagegen den Neumond erstmals durch das Fenster oder die Haustüre, so wird man im folgenden Monat viele Ausgaben haben.[2])

Vergrabene Schätze sind bekanntlich in ganz besonderem Maß Gegenstand von allerlei Aberglauben. Häufig ist es der Fall, daß der verstorbene Eigentümer eines Schatzes als Gespenst bei diesem umgehen muß und erst dann Ruhe im Grabe findet, wenn der Schatz von irgend jemand gefunden und gehoben ist. Oder es wird ein Schatz von einem anderen Geist oder gar von dem Teufel selber gehütet und kann nur unter Gefahren und bestimmten Bedingungen gehoben werden, deren wichtigste die ist, daß nichts dabei geredet werden darf.

VIII. Wahrsagende Münzen.

In die Zukunft späht jedermann. Die Begierde, ihren Schleier zu lüften, ließ die Menschen in mancherlei Dingen und Vorkommnissen eine Schicksalsvorhersagung und Vorbedeutung erblicken. Und so haben grübelnde Geister selbst in den Unregelmäßigkeiten des Gepräges gewisser Münzen ebenfalls Handhaben für Zeichendeutung und Wahrsagung gesucht und gefunden, obschon Stempelfehler und ähnliche Versehen bei dem Münzbetrieb früherer Zeiten etwas Gewöhnliches waren.

Ein Konrektor G. D. Seyler ließ i. J. 1733 eine „Historische Nachricht von wahrsagenden Münzen" im Druck erscheinen. Die darin aufgeführten Einzelfälle beruhen darauf, daß ein Buchstaben oder eine Ziffer auf der Münze verkehrt steht (daß entweder das Oben und Unten oder das Links und Rechts verwechselt ist), oder daß der Prägstock oder die Münze einen Riß erhielt, oder daß

[1]) Wuttke a. a. O. S. 205 und 408. [2]) J. V. Grohmann a. a. O. I, S. 30.

irgendeine andere ebenso unbedeutende Zufälligkeit sonst vorkam. Um ein paar Beispiele davon herauszugreifen:

Daß auf einem Taler, den der Kurfürst von Sachsen und der Landgraf von Hessen i. J. 1535 aus Anlaß der Verlängerung des Schmalkaldischen Bundes gemeinschaftlich herstellen ließen, in der Jahreszahl die Ziffer 3 verkehrt steht (Ɛ), das soll den unglücklichen Ausgang jenes Bundes vorausverkündet oder angedeutet haben.

Ein verkehrter Zweier (ƨ) in der Jahreszahl 1652 auf einer Münze des nachmaligen Königs Wilhelm II. von Großbritannien sollte eine Voraussage von des letzterem Sterbejahr bilden.

Gewisse Taler, die Friedrich von der Pfalz 1621 als König von Böhmen schlagen ließ, zeigen in der Umschrift, die lauten sollte: Fridericus D. G. rex Bohemiae, das D verkehrt (ᗡ). Friedrich selber soll darin eine Vorbedeutung des ihm bevorstehenden Thronverlusts erblickt haben und einen Schicksalswink, daß das verkehrte D, da es den Namen Gottes anzudeuten hatte, besagen wolle, er, Friedrich, sei König nicht durch Gottes Gnade, sondern durch Gottes Ungnade. Es soll sich sogar noch ein wirkliches Wunder an den Vorgang angeknüpft haben. Friedrich soll seinen Münzmeister wegen dieses Versehens hart angelassen haben; dieser aber habe Gott zum Zeugen angerufen und durch Vorweisen des Stempeleisens, das in allen Stücken richtig gewesen, seine Unschuld dargetan. Das sind augenscheinlich von gegnerischer Seite hinterher erfundene Märchen.[1]) Überhaupt gewinnt man aus keiner der Angaben der Seylerschen Schrift den Eindruck, daß jene verschiedenen „Vorhersagungen" als solche schon vor der Zeit ihrer Erfüllung angesehen und erkannt wurden (Seyler selbst hält sie auch für Aberglauben). Hinterher, wenn das betreffende Ereignis eingetreten ist, läßt sich dieses ja leicht prophezeien.

Die bisher erwähnten Münzwahrsagungen sind hochpolitischer Natur und von den Schicksalsmächten unaufgefordert erteilt worden. Im Privatleben kommt es je und je vor, daß man mit Hilfe von Münzen das Schicksal direkt über die Zukunft ausfragt.

In den Klöpfelnächten (die drei ersten Donnerstage im Advent) füllte man in Tirol eine Schüssel mit Wasser bis zum Rande, warf

[1]) G D. Seyler a. a. O. S. 4—7 und J. Ch. Kundmann, Nummi singulares, 1734, S. 18f.

einen Kreuzer hinein und suchte ihn mit der Zunge herauszuholen. Floß dabei das Wasser über, so bedeutete dies, daß Geld aus dem Hause komme; brachte man den Kreuzer heraus, ohne viel Wasser zu verschütten, sollte Geld herein kommen.[1])

Im Saterland pflegte man in der Neujahrsnacht einen alten bischöflich münsterischen Kreuzhalbgroten (und nachdem diese Münze seltener geworden, einen bremischen) als Orakel in eine mit Wasser gefüllte Schale zu werfen: so vielmal bei diesem Werfen die Münze in der Schale liegen blieb, so viele Jahre lebte man noch; sprang sie heraus, so bedeutete dies Tod.[2])

Wenn man einem Schlafenden Geld auf die Herzgrube legt, kann man ihm, wie man glaubt, seine Geheimnisse abfragen (Wuttke).

Bei der Macht, die das Geld auf das ganze Menschendasein ausübt, ist es selbstverständlich auch bei Träumen und deren Deutung von großer Wichtigkeit. Im Traume gesehen bedeutet Gold- und Silbergeld Glück, Kupfergeld dagegen Unglück und namentlich Streit für den träumenden Schläfer (Nordseeküste).[3]) Übrigens geben die verschiedenen „echt ägyptischen Traumbücher", wie sie noch jetzt auf Jahrmärkten von dem Landvolk gekauft zu werden pflegen, andere und voneinander abweichende Deutungen.

Wenn einem die linke Hand juckt, so bedeutet dies, daß man Geld bekommen wird, juckt dagegen die rechte, so wird man Geld ausgeben müssen (Böhmen, Österreich, Ostpreußen, Schlesien, Oldenburg).

Ist der Schmetterling, den man (Bayern) im Frühjahr zuerst sieht, weiß, so bedeutet das Glück in Geldsachen, wenn grau, bedeutet es Unglück. In anderen Gegenden hat jedoch der weiße Schmetterling nichts Gutes zu bedeuten, im Vogtland bringt ein gelber Glück.[4])

IX. Verhexung und Schutz dagegen durch Münzen und Medaillen.

In den Händen von Personen, die mit bösen Geistern im Bunde sind oder sich auf Hexerei verstehen, sollen — neben anderen Gegenständen — auch Münzen ein gefährliches Werkzeug bilden,

[1]) J. V. Zingeler, Sitten der Tiroler S. 183.
[2]) Strackerjahn a. a. O. I, S. 104.
[3]) Strackerjahn a. a. O. I, S. 35. [4]) Wuttke S. 219, 205.

womit sie andere Leute schwer zu schädigen vermögen. Daher wurde geraten, mit dem Aneignen von gefundenen Geldstücken recht vorsichtig zu sein: eine Kupfermünze solle man von der Straße nicht einstecken, sondern in den nächsten Opferstock werfen, sonst sterbe jemand aus der Familie (Wuttke S. 307). Am Karfreitag muß man sich hüten, überhaupt etwas von der Straße aufzuheben, Geld, Holz, Steine usw., indem in der Nacht vorher die Hexen ihren Umzug halten und dabei mancherlei fallen lassen.

Gegen solcher bösen Menschen schwarze Künste soll die „weiße Zauberkunst" mancherlei wirksame Gegenmittel an die Hand geben. Besonders kräftig zu diesem Zweck sind die kirchlich geweihten Sachen. Als jeder Verhexung entgegenwirkend gelten ferner neben den Münzen mit einem Kreuz auch die vielerlei Arten von Marienmünzen (Frauengroschen, Frauentaler usw.).

In Tirol hatten früher die Bauern die Gewohnheit und vielleicht haben manche sie noch, einen geweihten Benediktuspfennig oder ein geweihtes Kreuzchen, besonders ein solches, das jahrelang an einem Rosenkranz gehangen hatte, zu ihrem Geld zu legen oder mit diesem bei sich zu tragen. Das sollte u. a. gegen die böse sog. Wechselmünze (s. o. Abschn. VII) schützen. In Bayern glauben viele, daß, wenn man sein Geld mit Wasser abwasche, böse Menschen dann einem nichts davon nehmen können.

Leute, welche die Zauberkunst als bezahltes Gewerbe betreiben, befassen sich u. a. gern damit, einem Bestohlenen den Dieb ausfindig zu machen oder den Ort, wo dieser das Gestohlene verwahrt. Das soll geschehen können u. a. mit Hilfe eines sog. Erdspiegels, vorausgesetzt, daß der gestohlene Gegenstand noch nicht über ein Wasser gebracht worden ist. Ein anderes, in Ostpreußen beliebtes Mittel dazu ist das Sieblaufen; man braucht dabei ein Gebetbuch, einen Schlüssel und ein Sieb.[1])

Man kann gegen einen Dieb sympathetische Mittel anwenden, welche ihn zwingen sollen, das Gestohlene zurückzubringen, wenn er sich nicht Krankheit oder Tod zuziehen will. Zu diesen Mitteln gehört besonders das Totbeten oder Totsingen, ferner, indem man die Erde von der Fußspur des Diebes ausgräbt und einer Leiche

[1]) Näheres darüber bei M. Töppen, Abergläuben aus Masuren, 1867, S. 57f. Andere Verfahrensart bei Wuttke S. 254f.

ins Grab legt.[1]) Den beabsichtigten Erfolg hat nicht selten die Drohung mit einem solchen Mittel in der Tat gehabt, wenn man nämlich öffentlich, so daß es dem Dieb irgendwie zu Ohren kommen mußte, die Absicht laut werden ließ, ein solches Mittel anzuwenden.

Am sichersten vermeint derjenige zu gehen, der sein Eigentum mittels des sog. Diebessegens bespricht oder besprechen läßt, so daß es überhaupt nicht gestohlen werden kann. Kommt dann ein Dieb und will etwas davon wegnehmen, so bleibt er, wie man annimmt, daran festgebannt, bis der Eigentümer selbst ihn freiläßt, was ebenfalls nur durch Besprechen geschehen kann. Rezepte zu solchen Besprechungen z. B. bei Strackerjahn a. a. O. I, S. 119, und Töppen a. a. O. S. 59f.

X. Schluß.

Es hat Zeitalter gegeben, in denen der Aberglaube das gesamte Denken der Menschen beherrschte, und es gibt Völkerschaften, wo dies heute noch der Fall ist. In den Ländern europäischer Kultur ist im Laufe des 19. Jahrhunderts eine große Menge von althergebrachten abergläubischen Volksgebräuchen und -anschauungen nach und nach entweder ganz abgestorben oder jetzt dem Verschwinden nahe, und zwar ganz besonders, soweit solche Gebräuche mit dem Münz- und Geldwesen zusammenhingen. Das Geld verlor in dem Maße seine übernatürlichen Kräfte, je mehr seine natürlichen zunahmen.

Indessen scheint es doch nicht, daß selbst aus der Kulturmenschheit der Aberglaube jemals ganz und gar werde verdrängt werden. Einmal tauchen, wenn auch nur vereinzelt, neue, modern ausstaffierte Aberglaubensformen an Stelle der abgestorbenen auf, um nur an den Spiritismus zu erinnern. Sodann sind auch einzelne Hauptarten unter den althergebrachten Formen des Aberglaubens so unverwüstlicher Natur, daß sie allen Kultur- und Wissensfortschritten und jedem Wandel der Zeiten Trotz bieten.

Unbezwungen und unerschüttert steht vor allem die Wahrsagerei und was mit ihr zusammenhängt. Sie hat sich alle modernen Errungenschaften angeeignet, ist zu einem öffentlichen Geschäfts-

[1]) Weiteres bei Strackerjahn a. a. O. I, S. 122 und Wuttke S. 270.

zweig geworden, der mit allen im Geschäftsleben gebräuchlichen Lockmitteln operiert, die Zeitungen mit Hunderttausenden von Reklamen überschwemmt und dem ungeheuren Heere der Dummen und Naiven alljährlich Unsummen aus der Tasche zaubert, während im Mittelalter solche Magier und Propheten, wenn sie nicht unter dem Schutze von mächtigen Korporationen oder vornehmen Herren standen, Gefahr liefen, durch Ersäufen oder Lebendigverbrennen unschädlich gemacht zu werden.

Seitdem vor einigen Jahren in London die Polizei den öffentlichen Blättern verboten hatte, von den berufsmäßigen Wahrsagern, die ihre Prophezeiungen brieflich (d. h. mittels der Schreibmaschine) erledigen, Geschäftsannoncen anzunehmen, werden jetzt von London aus die kontinentalen Zeitungen und Zeitschriften, vor allem die deutschen, mit den Anpreisungen von englischen „Professoren der Magie", angeblich arabischen, persischen usw. Sehern und Seherinnen und anderen dergleichen Leuten überflutet. Da die Menge dieser Annoncen wächst und immer neue Wundermänner auftauchen, so läßt sich schließen, daß diese Art der Ausbeutung der Dummheit sich glänzend rentiert.

Eine starke Lebenszähigkeit entwickeln ferner die im Volksheilwesen tätigen Aberglaubensformen, und es geben diese ebenfalls nicht der Erwartung Raum, daß sie mit der Zeit sämtlich verschwinden werden. Der Schwerkranke klammert sich an einen Strohhalm, und selbst viele, die von der Wirkung magischer Heilmittel keineswegs überzeugt sind, wenden sie an in dem Gedanken, man könne nicht wissen, ob sie nicht vielleicht doch von Nutzen seien.

Wie der Lotterieaberglaube so ziemlich allerorten zu grassieren fortfährt, am meisten in den Ländern, wo, wie in Österreich und Italien, das Zahlenlotto besteht, so sind überhaupt in unseren Tagen so gut wie vor 2000 Jahren alle in solchen Berufszweigen Tätigen, bei denen entweder der Erfolg mehr oder weniger von Zufälligkeiten abhängt oder mit Gefahren verknüpft ist, immer der Versuchung ausgesetzt, sich dem Aberglauben in die Arme zu werfen, vor allem die Jäger, weiter die Fischer, Schiffer, Dachdecker, Rennfahrer, dazu aber auch die Freunde des Wettens, Spekulanten aller Art, Examenskandidaten usf.

Selbst unter den doch so hochmodernen Autofahrern und ihren Chauffeuren soll ein großer Teil gern ihr Heil in Talismanen und anderem abergläubischen Krimskrams suchen.[1]) Völlig frei von jeder Spur von Aberglauben wird ein Mensch auch jetzt sich wohl selten finden, denn der Hang zum Wunderbaren und Übernatürlichen lebt, wie Hellwald sagt, unzerstörbar in der menschlichen Natur.

---

[1]) Als Talisman dient denselben namentlich auch die Christophorus-medaille (gütige Mitteilung von Herrn Hofrat Dr. Luschin von Ebengreuth in Graz).

MISZELLE.

FREUNDSCHAFT UND LIEBE VOR HUNDERT JAHREN.

VON LEOPOLD KUHLMANN.

Die nachfolgenden Briefe, die uns von einer alten hessischen Familie zur Verfügung gestellt werden, geben einen guten Einblick in die Gefühlswelt der Generation zu Anfang des vorigen Jahrhunderts, die sich noch ganz derjenigen im ausgehenden 18. Jahrhundert verwandt zeigt. Der Freundschaftskultus, die Zergliederung der eigenen Gefühle und derjenigen anderer, die Bekenntnissucht, der Drang, seinem Freunde sein Inneres zu zeigen, sind uns aus den Briefen jener Zeit bekannt.[1]) Die in den Briefen geschilderten Vorgänge spielen in Vöhl, Altlotheim und Battenberg.

D., im Aug. 1818.

Geliebter Freund!

Im vorigen Winter saßen wir eines Abends vertraulich auf Deinem Stübchen zusammen, sprachen von diesem und jenem, und unsere Betrachtungen führten uns auch auf unsere Freundschaft. Ich erinnere mich, daß Du mir sagtest, K . . .'s Freundschaft stünde in Deinem Herzen der meinigen nach. Ich widersprach Dir, aber mit Wonnegefühl wiederhole ich mir noch immer Deine mir unvergeßlichen Worte: „Du bist mir mehr als K . . .“ Die flossen aus reiner Seele, aus wahrem Herzen und ich glaubte Dir. Du erinnerst Dich auch gewiß, daß ich sagte, Du und S. stündet als Freunde in meinem Herzen gleich und ich sprach nach meiner Ueberzeugung wahr. Es ist wohl die erste Pflicht zweier Freunde, jedes Geheimniß zu theilen, nichts zu verschweigen, sich offen und nackt hinzustellen, daß das Herz in's Herz schaue, daß das Herz zum Herzen spreche — und dieß fand bei euch beiden statt; was Du wußtest, war S. bekannt, und was bei S. kein Geheimniß mehr war, das war auch Dir nicht verborgen. Aber ich weiß nicht, es hat sich in mir manches geändert; meine Freundschaft mit S. blieb, wie sie war, während Deine wuchs — wuchs nach jener Trennung, welche die seeligen Winterabende aufhob, welche unsere Herzen zu entfernen schien, welche sie aber wahrlich enger schloß. — Von ganz anderer Art ist meine Freundschaft mit H., um mich kurz auszudrücken, ist er mir das, was man in der konventionellen Welt „einen guten Freund“ nennt — mehr ist er mir nicht; aber Du bist nicht mein guter Freund, sondern mein Freund, mein Herzensfreund. Was mir S. ist, kann ich eigentlich nicht recht

---

[1]) Georg Steinhausen, Geschichte des deutschen Briefes, Bd. II, S. 307ff., 340ff.

sagen; er ist mir mehr, weit mehr als H., aber weniger wie Du. H. kennt mein Herz, meine Liebe nicht; S. kennt sie, faßt sie aber nicht: Du aber blickst als Herzensverwandter in die Tiefe meines Herzens, Du hast mit mir einerlei Gefühl, Du liebst auch. Und so will ich Dir dann auch kein Gefühl verbergen, und Du wirst es auch nicht thun. Ich stehe jetzt auf dem Punkt, einen wichtigen Schritt in meiner Liebe zu thuen, der weder ohne Dich geschehen soll noch kann; damit Du es aber auch recht fein könnest, so höre die ganze Geschichte meiner Liebe, die seit meiner Jugend nicht gerade auf einen, sondern eigentlich auf drei Gegenstände gerichtet war.

In den seeligen Tagen der unschuldigen Kindheit fühlte ich mich ganz glücklich, glücklicher fast als jetzt; ich wünschte mir nichts als Essen, Trinken und Vergnügen, und daß ich in dem Besitze von Allem dem war, beweist meine Zufriedenheit, mein Frohsinn, der ein angenehmer Begleiter meiner Kindheit war und auch die künftigen Tage meines Lebens verschönern wird. —

Wenn Du, geliebter Freund, die Zeit der Entstehung meiner Liebe wissen willst, so muß ich Dir sagen, daß sie sich damals entfaltete. Schon als fünfjähriger Knabe war ich froh, wann ich mit L. Fr., einer Schwester des dortigen Pfarrers, spielte, die ich vor andern immer auszeichnete; auch wurde ich schon roth, wenn man mir sagte, sie wäre mein Schätzchen. Und dies ist der rechte Name, der unser Verhältniß am besten ausdrückt; sie war mir also das, was man gewöhnlich Schätzchen nennt, mehr nicht. Nachdem dieses Verhältniß ungefähr drei Jahre gedauert hatte, hörte es durch einen Umstand auf, den ich Dir sogleich erzählen will.

Einige Stunden von V. in A. wohnte der O. W., ein rechtlicher, guter und angenehmer Mann, der ein Freund meines Vaters ist und uns zuweilen besuchte. Er brachte gewöhnlich seine Frau und seine Tochter mit, die eine Freundin meiner jüngsten Schwester ist. Wir drei waren damals noch Kinder, spielten miteinander, gingen spazieren und lebten in der größten Freude. Als ich ihr beim Ballspiel an den Kopf geworfen hatte, war sie gar nicht böse, sondern verzieh mir meine Unart sogleich und spielte weiter. Das kleine, runde Ding machte Eindruck auf meine Seele, und L. vergaß ich bald. — Anderer Besuche von O.'s erinnere ich mich nicht. Es folgte nun für uns alle eine traurige Zeit, in der wir wenig Gesellschaft hielten. Unsere gute Mutter raffte eine Krankheit hinweg, die schon lange in ihrem Körper wohnte. Ich war damals erst 10 Jahre alt, hatte also ihre gute Erziehung noch zu erwarten und fühlte umsomehr den unersetzlichen Verlust. Mit ihrem Hinscheiden hörte auch mein Unterricht auf. Du wirst Dich wundern, wann ich Dir sage, daß sie mich in den Anfangsgründen der lateinischen Sprache unterrichtete, aber es ist so: sie hatte dieselbe in ihrer Jugend zugleich mit ihrem Bruder, meinem hiesigen Oheim, getrieben, und als sie Ge-

schmack daran fand, setzte sie ihr Studium fort und brachte es soweit, daß sie den Kurtius und Kornel verstehen und mich unterrichten konnte.

In dem schönen Herbst 1811 verließ ich meine Heimath, nicht aus Zwang, sondern aus freier Wahl. Der dortige Pfarrer Fr. nämlich, der mir bisher auch Unterricht ertheilt hatte, verlor seinen Vater und wurde dadurch mehr beschäftigt, sodaß er keine Zeit hatte; der Hauptgrund lag aber nach meiner Meinung in der dem Pfarrer angeborenen Faulheit — mich ferner zu unterrichten; es blieb also nichts übrig, als mich an einen anderen Ort zu thuen. Dieß geschah dann auch. Ich wußte zwar nicht, als ich von V. abreiste, daß ich in B. bleiben sollte, und vielleicht hatte es auch mein Vater noch nicht beschlossen. Es fügte sich ganz sonderbar: meine älteste Schwester war kränklich und sollte nach B. gehen, um den dortigen Arzt zu brauchen. Ich wünschte nun zwar, mitreisen und einige Wochen in B. bleiben zu können; da aber die Reihe an meiner jüngsten Schwester war, mit der ich gewöhnlich abwechselte, so äußerte ich meinen Wunsch nicht einmal. Der Tag vor der Abreise meiner Schwester war schön, und ich spielte mit anderen Buben auf dem Kirchhofe, und zwar solange, daß mich unser Knecht zum Essen rufen mußte. Ich folgte sogleich in der Furcht, über mein Ausbleiben einen Verweis zu erhalten, und als wir in unsere Hütte kamen, fragte mich unser Knecht, ob ich mitreisen wollte. Dieß befremdete mich, der ich gar nicht mehr an Mitgehen dachte, zugleich entstand aber eine gewisse Freude, eine Hoffnung bei mir. Kurz, ich ging an das Bett meines Vaters, der gerade nicht wohl war, fragte ihn um Erlaubniß und erhielt sie augenblicklich. Den andern Morgen verließ ich nun meine Heimath, dachte weder an L. noch an F., und in meinem Herzen wohnte kein Gefühl als die Freude, nach B. zu kommen.

Auch noch in B. dachte ich nicht anders, als daß mein dortiger Aufenthalt nicht länger als vier Wochen dauern würde. Der gute Kth. Ln., in dessen Hause meine Tanten wohnen, liebte mich, und eines Tages mußte ich zu ihm in die Stunde kommen und mit seinen übrigen Schülern, die aus H., seinem Sohne und anderen bestanden, ein Exercitium schreiben. Ich hatte die Freude, keinen Fehler, sondern die Ehre, bene gemacht zu haben, und dieß freute meinen guten Kth. so, daß er mich bei jenen Großen behielt. Meinem guten Vater war es angenehm, sein Kind unter der Leitung eines Mannes zu wissen, von dessen Geschicklichkeit und Freundschaft er gleich starke Beweise hatte. Mein Schicksal war nun entschieden; ich blieb in B. und lebte da vergnügt und froh und empfand nicht die mindeste Sehnsucht nach der Heimath, die mir auch wirklich ganz fremd wurde. Meine Hauptbeschäftigung war, mich zu präpariren, meine Stunden zu besuchen und zu repetiren, was ich darin gelernt hatte; und mein Hauptbestreben ging dahin, mir durch Fleiß und Aufmerksamkeit die Zufriedenheit meines guten Lehrers zu erwerben und

meine Mitschüler einzuholen, welche sowohl ihr Alter als der längere Genuß eines guten Unterrichts mir überlegen machte.

Während der drei ersten Jahre meines Aufenthalts in B. hatte ich mehrmals die Freude, einige der Meinigen zu sehen. Im Herbste 1812 kam mein Vater mit meiner jüngsten Schwester und verursachte uns sechs schöne Wochen; und den andern Herbst erfreute uns mein Bruder mit seinem Besuche; aber ich kann mich nicht erinnern, daß ich bei ihrer Rückreise nach V. das Verlangen geäußert hätte, meine Heimath wiederzusehen. Erst nach drei Jahren erwachte in mir dieses Verlangen so, daß ich ihm nicht widerstehen konnte und dem Vater meine Absicht äußerte; und bald erhielt ich einen Brief von ihm, der meinen Wünschen entsprach Doch ehe ich Dir erzähle, was sich in meiner Heimath zutrug, muß ich Dich mit etwas bekannt machen, was mein Herz angeht und was daher in dieser Erzählung keineswegs fehlen darf. Der dortige Pfarrer St., der mich in Geschichte, Geographie und dergl. unterrichtete, gab auch einigen vornehmen Mädchen aus B. Stunde, unter denen sich auch die Tochter des dortigen P. Br. befand — ein leidliches, munteres Ding, das mir gar nicht übel gefiel. Ich sah sie in der Regel alle Tage, an welchen ich zum Pfarrer ging, denn sie hatte gerade vor mir Stunde; außerdem war ich auch mit ihrem Bruder bekannt, den ich oft besuchte und durch den ich zu ihr kam. Sonntags spielten wir zuweilen Pfänderspiele, wobei die andern Mädchen leicht bemerken konnten, daß ich sie am liebsten küßte; wie es dann auch wirklich war. Übrigens war ich noch weit entfernt, sie zu lieben, ich hatte sie blos gern. — Ich mußte Dir den Ursprung dieses Verhältnisses erzählen, weil es sich in der Folge noch vervollkommnete und seinen Einfluß auf ein anderes, späteres verbreitete. Ich will nun zu meiner Reise zurückkehren.

Meinen ersten Besuch in V. machte ich mit S. in dem Herbst 1814. Du wirst Dir leicht denken können, welch' lustiges Leben wir dort führten; den ganzen Tag strichen wir dort herum und gingen unserem Vergnügen nach, und nur die Zeit des Essens rief uns zurück. Schon damals hatten die dortigen Honoratioren in H . . . auf dem sogenannten Backofen (es ist ein Garten, in welchem ein Backofen stehet) ein Schießen veranstaltet, welches alle 14 Tage gehalten wurde, und den ersten Sonntag nach unserer Ankunft wurden wir „beide junge Herren" — wie uns Th. immer hieß — auch mitgenommen. Als ich eintrat, war ich ein wenig verlegen und wagte nicht, an den Tisch zu gehen, an welchem die Frauenzimmer saßen, wiewohl mich eins derselben anzog, das ich aber wirklich nicht kannte. Ich suchte es von meinem Bruder zu erfahren, machte aber einige Umwege und fragte erst nach den andern, damit er nicht merke, daß mich das unbekannte Frauenzimmer allein interessire. So machte ich's auch und erfuhr, daß es F. sei. Das Mädchen, mit dem ich schon in meiner Kindheit so vergnügt gewesen war, kannte ich wirklich nicht mehr, ich wußte mich nicht einmal zu erinnern,

daß O. W. eine Tochter hätte, die schon so erwachsen wäre, sondern ich erwartete noch das kleine mutwillige Ding. Ich trug nun Verlangen, mit ihr zu sprechen, und hastig ergriff ich die Gelegenheit dazu, als meine Schwester bei ihr saß. Sie fragte mich nach diesem und jenem, wie es mir bisher gegangen wäre und warum ich so lange Zeit hätte verstreichen lassen, bis ich meine Heimath wieder besucht hätte. Ich erzählte ihr, sprach von den schönen Einrichtungen, die seit meiner Abwesenheit wären getroffen worden, und äußerte meine Freude über das Wiedersehen meiner Heimath. Aus allem diesem konnte ich doch sehen, daß ich ihr nicht gleichgültig war, und als ich nachher einige Reife weiß schoß und mir meinen Gewinnst bei ihr holen wollte (es ist nämlich dort üblich, daß einem Frauenzimmer die Kasse übertragen wird, und dießmal hatte sie gerade F.), konnte ich deutlich bemerken, daß sie sich freute, mir einen Gewinnst zu ertheilen. Übrigens verwischte sich das Andenken hieran bei mir bald, zumal da mich K. noch mehr interessirte. Nach einem sechswöchentlichen Aufenthalt verließ ich V. wieder, mit dem Vorsatze, es von nun an jedes halbe Jahr zu besuchen, und dieß geschah auch.

Von meinem zweiten Besuche in V. im Frühjahr 1815 weiß ich Dir gar nichts zu erzählen, außer daß ich vor meiner Abreise von B. K. noch einmal besuchte, daß ich die Trennung von ihr einigermaßen spürte, und daß ich bei meinem ganzen Aufenthalt in V. F. nicht sah und auch kein Verlangen trug, sie zu sehen.

Mehr kann ich Dir von meinem dritten Besuch im Herbst 1815 sagen; denn nun wurde ich mit F. bekannter, die ich bisher ganz vergessen hatte. Sie besuchte uns mit ihrem Vater und ihrer Mutter; aber ich muß doch gestehen, daß ich am Tische lieber an K. dachte als mich mit ihr unterhielt; daher ich auch kalt gegen sie war. Denn so ist es mit mir, unterhalte ich mich mit einem Frauenzimmer, das mich nicht interessirt, so ist meine Unterhaltung kalt, gezwungen und läppisch; interessirt mich hingegen ein Frauenzimmer oder fühle ich Freundschaft, oder gar Liebe gegen es, so wird jedermann an meiner Unterhaltung das Gepräge des Feuers, der Freimüthigkeit und der Stärke bemerken können. So war's, als wir noch am Tische saßen, ich sprach mit ihr fast gar nicht, und es wurde auch nicht die mindeste Zuneigung zu ihr bei mir wach; — aber merklich änderte sich mein Herz in einer halben Stunde. Sie und meine Schwester gingen nach Tisch in den Garten; ich folgte augenblicklich, und es war, als zöge mich etwas ihr nach; auch war mir's ärgerlich, daß meine Schwester, die zwischen uns ging, mich von ihr trennte, und geradezu an ihre Seite treten mochte ich auch nicht. Doch dieß änderte sich; wir gingen in unsere Nußlaube, lasen die abgefallenen Nüsse auf, und als wir keine mehr fanden, wollten wir weiter gehen. Sie und meine Schwester thaten es; ich blieb aber zurück, stieg auf den Baum und hatte dafür das Vergnügen, ihr die gefundenen Nüsse zu überreichen, und dieß machte mir großen Spaß. — Ich würde Dir

solche Kleinigkeiten nicht erzählen, wenn Du mich nicht erst kürzlich gebeten hättest, die Geschichte meiner Liebe ausführlich zu schildern; und, glaube mir, dieser kleine Umstand hatte doch großen Einfluß auf meine Zuneigung zu ihr und schwächte die zu K. merklich. Selbst nach meiner Ankunft in B. dachte ich noch immer an F., die es nun so weit gebracht hatte, daß sie neben K. (zwar jetzt noch als der schwächere Theil) in meinem Herzen stand. Und daß dieß bis zu meinem fünften Besuch im Herbst 1816 fortdauerte, beweist folgendes. Unser Haber wurde geschnitten, und ich ging auch auf den Acker, um unsern Schnittern zuzusehen. Sie bemerkten mein Uhrkortelchen, welches mir meine Schwester gestrickt hatte, — nicht das, welches ich jetzt trage — und sagten, dieß würde gewiß mein Schätzchen in B. gestrickt haben. Wiewohl es nun K. nicht gemacht hatte, so wurde ich wegen des „Schätzchens“ dennoch roth und suchte mir durch ein einfältiges „O nein“ aus meiner Verlegenheit zu helfen, zugleich fiel mir aber F. ein, und ich dachte, sie wäre doch auch so ein halbes Schätzchen von mir. Denn ich war ihr wirklich näher gekommen, und zwar durch meinen Besuch in A. In diesen Ferien erwachte zum ersten mal das Verlangen in meinem Herzen, F. zu sehen. Ich schlug meinem Bruder vor, einen Ritt nach A. zu machen, und er verweigerte mir diesen Wunsch nicht, zumal da ihn Geschäfte dorthin riefen. Wir ritten nicht gerade zu O.'s, sondern zum Greben, bei dem wir blieben, bis Th. seine Geschäfte besorgt hatte und die Mittagszeit vorüber war (denn wir wollten in (!) O.'s nicht essen); um aber doch den Kaffee dort zu genießen — denn hiervon ist mein Bruder ein außerordentlicher Freund —, so gingen wir gegen ein Uhr dahin. Th. klopfte an, es wollte aber Niemand „Herein“ rufen, bis Th. sein Klopfen verstärkte und verdoppelte. Die Ursache hiervon sahen wir beim Eintreten; denn Mutter und Tochter saßen an Spinnrädern, die so rappelten, daß man nichts hörte noch sah. Auch folgendes war schön. F. hatte, wie ihre Mutter, ihre schlechtesten Kleider angezogen, weil sie gar keinen Besuch vermutheten; sie flog daher bei unserem Eintreten in der größten Verzweiflung in die Kammer, und wir — lachten sie aus. Aber bald erschien sie zierlich und nett gekleidet und bereitete uns den Kaffee. Wir setzten uns nun vertraulich zusammen und hatten einen vergnügten Nachmittag. Nach dem Kaffee trug sie Pflaumen auf, und da sie wußte, wie gern ich sie aß, versorgte sie mich mit den besten. Wir ritten gegen Abend wieder weg, und ich empfand ein gewisses Wohlwollen, eine Zuneigung zu ihr.

D., im September 1818.

In B. änderte sich dieß aber; es thut mir leid, Dir sagen zu müssen, daß K. wieder siegte, ich möchte gern dieses ganze Verhältniß läugnen, aber ich will wahr sein, wie ich es bisher immer war. Hätte ich damals K. von der Seite gekannt, wie ich sie jetzt kenne, hätte ich damals gewußt, daß sie nichts als eine feile Dirne ist, die meine Verachtung ver-

dient, die ich ihr dann auch bei jeder Gelegenheit zu erkennen zu geben strebe, — wahrlich ich hätte Dir von keiner Unterbrechung meines Verhältnisses mit F. zu erzählen. Doch diese Unterbrechungen hören nun auf, und gewiß freuest Du Dich mit mir, wenn ich Dir sage, daß ich kalt gegen K. im Frühjahr 1817 B. verließ und meiner Heimath zueilte, wo ich — herrliche Tage durchlebte. — Wenn ich Dir oben sagte, daß ich in den Herbstferien 1816 ein Verlangen trug, F. zu sehen, so muß ich Dich versichern, daß mich in den jetzigen Ferien bei meinem sechsten Besuch im Frühjahr 1817 eine gewisse Sehnsucht in ihre Nähe rief. Es war mir nun zum Bedürfniß geworden, sie jedesmal zu sehen, und ich glaube, mein Herz wäre in tiefe Schwermuth versunken, wenn ich nicht Befriedigung meiner Sehnsucht gefunden hätte. Aber diese fehlte nie, mein Bruder war so willfährig, daß ich mich oft wunderte; wann ich nach V. kam, erkundigte ich mich nach O.'s und bat ihn sogleich, den Tag zu einem Besuch in A. zu bestimmen, wobei er auch nicht zögerte. Mit diesen Ferien fängt nun das eigentliche Verhältniß mit F. an; es ist die Zeit, in der ich K. aus meinem Herzen verbannte, an dessen Stelle nun ein schöneres, besseres K. trat, das edler fühlte wie jenes; es ist die Zeit, in der meine Liebe begann. Und so höre dann die Geschichte derselben.

Schon in den ersten Tagen meiner Ankunft in V. verabredete ich den Tag mit Th., an dem wir O.'s besuchen wollten. Er erschien; wir ritten an einem schönen Morgen weg und kamen bald in einen herrlichen Wald, wo tausend Vögel ihren schönen Morgengesang anstimmten; nichts störte die feierliche Stille des Hains als dieses göttliche Konzert; mein Herz bewohnten zwei Gefühle: der Dank, den ich dem Allvater zollte, und die Sehnsucht nach F., die sich bei jedem Schritte, A. näher, vermehrte. Endlich kamen wir an; F. sah uns aus ihrem Stübchen und kam uns mit ihrem Vater entgegen; wir wurden auf das freundschaftlichste empfangen und ließen uns nieder. Auf einmal bemerkte ich zu meinem größten Schrecken, daß ich meinen Mantel verloren hatte; sie erfuhr es, und da hättest Du nur ihre Ängstlichkeit und Sorgfalt sehen sollen; augenblicklich lief sie zum Knecht und hieß ihn den Mantel suchen, und mich brachte sie auf eine Stube, aus welcher ich ihr den Ort zeigte, wo ich den Mantel verloren zu haben glaubte. Wir waren allein; ich hätte sehr vertraulich sein können, aber ich war es nicht; ich konnte nichts thun als sie fragen, wie es ihr gegangen wäre, und meine Hand in die ihre legen. Der Knecht suchte immer noch, und schon pfiff ich, daß er zurückkommen sollte, als er ihn aufhob. Wir verließen nun die Stube und gingen, ich zur Gesellschaft, sie in die Küche. Zu derselben Zeit war auch die Tochter des Rentamtmanns von V., ein gutes Mädchen und eine intime Freundin meiner jüngsten Schwester, in A. auf Besuch. Dieß diente eigentlich nicht ganz in meinen Kram; denn sie war gewöhnlich bei F., und ich wünschte doch, allein bei ihr zu

sein; doch es that nichts. Ohnedieß sprach ich F. morgens wenig, weil sie immer in der Küche beschäftigt war, wo ich aber doch manchmal einen Besuch machte und ihr sogar Kartoffeln kochen half. So rückte nach und nach die Essenszeit heran. Mein Bruder und O., die den ganzen Morgen beschäftigt waren, kamen auch, und wir hielten ein vergnügtes Mittagsmahl; ich besonders, denn F. saß neben mir. Nach dem Essen machten wir drei, F., Kar. und ich einen Spaziergang und gegen Abend auch eine Spazierfahrt, welche mir beide sehr angenehm waren. Es wurde zu spät, noch nach Hause zu reiten, es wurde daher beschlossen, an Ort und Stelle zu bleiben. Wer war vergnügter als ich? F. war den ganzen Morgen beschäftigt gewesen, und ich hatte sie nur wenig gesprochen; aber den Abend blieb sie immer bei mir; o, welche Gefühle regten sich in meiner Brust, als sie an meiner Seite auf dem Sopha saß! Wie entzückt war ich, als sie mir ihre Hand gab, die ich mit Heftigkeit drückte! Wie freute ich mich, als sie am Tische wieder neben mir Platz nahm! Und so blieben wir bis nach Mitternacht sitzen, denn ein fröhliches Spiel und ein labender Thee vertrieb allen Schlaf. — Am andern Morgen hatte ich noch eine Freude, sie wußte nämlich, daß ich sehr gern Ofenkuchen aß, und als ich des Morgens Kaffee trank, — überraschte sie mich mit meiner Lieblingsspeise. Wir schieden nun bald, und F. versprach, uns zu besuchen, und sie hielt ihr Versprechen. Es war gerade Forstgericht, welchem O. beiwohnen muß; er kam und brachte F. mit. Und so war ich vierzehn Tage in ihrer Nähe; ach, und sie war so liebevoll, so gut! Glaube mir, es war eine herrliche Zeit; ihr Dasein gab mir tausend frohe Stunden, ich dachte nur an sie und lebte nur für sie. — Während ihres Besuches bekam sie einen Husten, der sie nöthigte, Brustthee zu trinken. Da hättest Du mich nur sehen sollen, wie besorgt ich um sie war, wie ich ihr den Thee holte und sie warnte, zugleich hättest Du aber auch ihre Dankbarkeit, ihr Wohlwollen bemerken können. Wie oft sagte sie: „E., wenn ich Ihnen nur auch wieder dienen könnte“; o Gott, und dieß that meinem Herzen so wohl! — Meine Schwester fing ein Uhrkortelchen für mich an zu stricken; aber bald nahm sie es, und so entstand das Uhrkortelchen, welches ich noch jetzt trage. Es ist schon alt und zum Theil entzwei, aber dennoch kann ich nicht von ihm lassen, kann es mit keinem anderen neuen vertauschen, außer wenn es von ihrer Hand gestrickt ist. Ich saß einst allein bei ihr, als sie daran arbeitete, und tausend mal schon habe ich ihre mir unvergeßlichen Worte wiederholt: „Wann Sie an diese Ecke kommen, so denken Sie an mich.“ „Ich werde Sie nie vergessen“, antwortete ich und sah in ihr liebevolles Auge, den reinen Spiegel ihrer reinen Seele. — Nachdem wir noch auf einem Balle, der veranstaltet wurde, seelige Stunden genossen hatten, verließ sie V. Nun gefiel's mir auch nicht mehr dort, und ich eilte nach B. zurück. Ihr Bild wohnte nun immer in meiner Seele; traurig blickte ich als [= immer] von unserm Boden nach der geliebten Gegend; aber ich fand

hierdurch keine Erleichterung, meine Sehnsucht, mein Kummer vermehrte sich nur; ich dachte nur an sie und war gegen alles andere unempfindlich und kalt. Ich hoffte, die Veränderung des Orts würde meinen Kummer mindern; ich kam hierher, und in den ersten Wochen zerstreute mich auch die Neuheit; aber bald kehrte die Sehnsucht nach ihr verstärkt zurück. Ich suchte nun nach einem Freund, der mit mir fühlen und an dessen Brust ich all meinen Kummer ausschütten könnte; ich suchte lange und vergeblich; aber endlich fand ich Dich, und Du wurdest mein Retter, mein Glück. Ehe ich Dich kannte, saß ich manchen Abend an meinem Tische, wollte schreiben, schrieb aber nicht, sondern — weinte, weinte um F. willen. Ich kann Dir noch ein Blatt zeigen, auf dem Thränen liegen, die ich in jener unglücklichen Zeit weinte. Als ich aber Dich kannte, erleichterte ich oft meinen Schmerz an Deiner Brust in jenen schönen Abendstunden, in welchen wir vertraulich zusammen saßen. —

Ich darf hier nicht übergehen, Dir von meinem Aufenthalt zu B. in den Christferien 1817 zu erzählen. Ich lernte dort ein gutes munteres Mädchen, die Nichte meines Lehrers, kennen, das wirklich wegen seiner Gutmüthigkeit Eindruck auf mich machte. Ich erwog das Verhältniß sehr genau, fand aber, daß ich nur Freundschaft und nicht Liebe gegen sie empfand. S., der mich mit ihr aufzog, wird noch einen Brief von mir haben, worin ich ihm mein Verhältniß zu ihr auseinandersetzte und ihm zeigte, wie dieses Mädchen auf mich hätte Eindruck machen können, worauf er sich beruhigt hat. Die Leute dort sprachen zwar viel davon, daß ich sie auf den Ball geführt hätte; ich bekümmerte mich aber nicht darum. — Übrigens glaube ich, ohne mir schmeicheln zu wollen, daß ich ihr nicht gleichgültig war; denn sie war mir immer sehr artig, that, als wenn sie mich schon lange kannte, und gab mir auch ein Stammbuchblättchen, ohne daß ich ihr eins früher gegeben hatte. Doch nun weiter zu F.

Du weißt, wie ich die ganze Zeit her gegen F. gesinnt war, daß ich alles verachtete und nur ihr allein lebte; daß ich standhaft genug war, allem andern zu entsagen, allen Lockungen zu widerstehen, wenn sich meine Phantasie nur mit ihr beschäftigen, wenn ich mir nur den süßen Gedanken in meine Seele rufen konnte: sie liebt mich. O, dann war ich so glücklich, so unaussprechlich glücklich. Und diese Freude, die Beschäftigung mit ihr ersetzte mir tausendfältig, was ich mir an andern Vergnügen wegen ihr abzog. Und in dieser Stimmung eilte ich von hier meiner Heimath zu, wo ich göttliche Stunden verlebte. — Freund, glaube mir, ich finde mich in diesem Augenblick unaussprechlich glücklich, Dich zu besitzen: mein Herz würde zu eng sein, all die Freude, die Lust zu fassen, die ich in meiner Heimath genoß; aber so helfe ich mir bald, ich eile an Deine Brust und finde — ein theilnehmendes Herz. — Ja Freund, durchfühle mit mir noch einmal alle schöne Gefühle, die mein

Herz empfand, und höre die Geschichte meines letzten Besuchs in diesem Sommer. — Ich fand mich glücklich bei dem Gedanken, daß ich nun in F.'s Nähe lebte, und konnte kaum den Sonntag erwarten, an dem ich sie auf Sch. (dieß ist das bei H. neuerbaute Schießhaus, wo alle 14 Tage Gesellschaft ist) sprechen könnte. Der glückliche Tag erschien, und stärker pochte mein Herz, je mehr ich mich Sch. näherte. Und kaum war unser Wagen über dem Flusse, da erblickte ich sie, sie, die uns liebreich entgegenkam. Ich grüßte sie freundlich, denn an dem herzlich Grüßen hinderten uns die Umstehenden. Wir gingen hierauf in das Häuschen und tranken in munterm Verein den stärkenden Kaffee, wozu ich ein Pfeifchen rauchte, welches sie gerne sieht; denn sie setzt sich über die gewöhnlichen Menschen hinaus, welche diese schöne Gewohnheit verdammen, und sagt sogar: „Es steht gar nicht, wenn ein Mann nicht raucht." Wir spielten hierauf das sogenannte Ringspiel, wobei ich recht gut bemerken konnte, daß sie meine Nähe suchte, so wie es auch ihrem Auge nicht entgangen sein wird, daß ich lieber neben ihr stand als neben einem anderen Frauenzimmer. Nachdem wir so einen vergnügten Nachmittag gehabt hatten, schieden wir, nachdem ich ihr hatte versprechen müssen, sie bald in A. zu besuchen. — Und dieß geschah bald. An einem heißen Mittag ritt ich mit meinem Bruder von V. weg und kam gegen zwei Uhr in A. an, wo wieder ein vergnügter Nachmittag verlebt wurde. Wegen der außerordentlichen Hitze verließen wir die warme Stube und zogen in den kühlen Garten. F. besorgte noch ihre Geschäfte, und ich setzte mich einstweilen zur Gesellschaft an die Ecke des Tisches, wo nur eine Person sitzen kann, aber nicht absichtlich. Aber wie gern verließ ich diesen Platz, als sie mir winkte, mich doch auf einen anderen Stuhl zu setzen (wo sie neben mir sitzen konnte). Verzeih es Deinem Freund, wenn er Dich — nun ja mit Kleinigkeiten unterhält; aber mein Herz beschäftigt sich so gern damit; und Kleinigkeiten sind es doch auch nicht, ich sah doch dadurch, daß sie mir gut ist. — Auch folgendes muß ich Dir noch erzählen. Es war die Rede von Singen und Klavierspielen, und F. sagte, sie hätte alles auf dem Klavier vergessen; ich widersprach und bat sie, mir etwas vorzuspielen: und ohne Weigern ging sie mit mir allein in die Stube und erfüllte meinen Wunsch. Sie erblickte auch ihr Stammbuch auf dem Klavier und gab mir ein Blättchen, welches ich jetzt hier habe; und dabei war sie so liebevoll; o, ich hätte ihr gern meine Gefühle entdeckt, aber jetzt war die Zeit noch nicht dazu. Ich werde Dir noch mehr erzählen, woraus Du gewiß sehen kannst, daß sie mir gut ist. Wir gingen wieder zur Gesellschaft und schieden bald darauf. Aber es schien, als wollte Gott selbst nicht, daß unsere Trennung lange dauerte. Es entstand ein arges Gewitter, das mit heftigem Hagel manches Saatfeld verheerte. Auch A. traf dieser Unfall, der aber für mich ein Glücksfall war; denn mein Bruder mußte dort Feldbesichtigungen anstellen, und

mir wars unmöglich, zu Hause zu sitzen, wenn mein Bruder in A. war. Ich ritt daher mit und kam, nachdem ich meinen Bruder in einem andern Dorfe (wo ihn auch Geschäfte fesselten) verlassen hatte, vor Mittag in A. an. Ich wurde, wie gewöhnlich, mit Liebe empfangen, die ich auch durch Vertraulichkeit erwiderte. Nachdem wir eine Weile geplaudert hatten, lud mich O. zu einem Pirschgang ein; ich nahm sein Anerbieten gern an, weil mir die Jagd viel Vergnügen gewähret. Jeder sein Gewehr auf der Schulter gingen wir in den Wald, trafen aber nichts an und kehrten bald und ledig zurück; und kaum hatten wir abgelegt, so trat mein Bruder in die Stube und grüßte, wie mirs schien, F. mit gezwungener Gelassenheit, aber keineswegs (dieß habe ich deutlich bemerkt) mit Liebe und Gefühl. — Bald wurde das Mittagsmahl bereitet; ich half F. den Tisch decken, die Stühle tragen und hatte auch wieder das Vergnügen, neben ihr zu sitzen. Oft bewegte ich die Hand, um sie in die ihrige zu legen, aber immer hinderten mich die Blicke der Andern. Nach dem Essen setzten wir uns, wie das vorige mal, in den Garten, tranken da den Kaffee und trieben tausend Späße; besonders wurden die vorbeigehenden Juden unbarmherzig mit „Hörst Du!" geneckt, welches F. ein gewaltiges Vergnügen machte.

D., im September 1818.

O. wünschte, daß ich einen Rehbock schösse, und bestellte den dortigen Revierförster, der mich um vier Uhr zu einem zweiten Pirschgang abholte. Aus Spaß bat ich F., mitzugehen, und wirklich schlug sie meine Bitte auch nur deßwegen ab, weil der Weg zu weit war. Erst spät am Abend kam ich zurück, ohne jedoch etwas geschossen zu haben. Dieses Vergnügen war mir nun zwar nicht zu Theil geworden, aber beim Eintreten hatte ich dafür ein andres, schöneres: liebreich empfing mich F. mit einem herzlichen Händedruck, der mir lieber war als alles andere. Sie besorgte hierauf ihre Küche, und bald vereinte uns die Abendmahlzeit. Ich saß vorher an ihrer Seite auf dem Sopha; als sich nun die übrigen um den Tisch setzten, stand ich auf und nahm auch meinen Platz ein, und als sie dieß sah, setzte sie sich sogleich auf den neben dem meinigen leerstehenden Stuhl, wiewohl noch mehrere andere unbesetzt waren. Es war zehn Uhr, und der Tisch wurde nun abgeräumt, wir blieben aber noch sitzen und plauderten. An der Seite des Tisches, wo ich saß, war niemand anders als F., und endlich wagte ich's, meine Hand auf ihr Knie zu legen. Ach, und sie entzog mir's nicht, nein — sie legte ihre Hand in die meinige. Gott, wie war mir! ich wußte wirklich nicht, wie mir geschah, ihr Händedruck war mir wie ein Zauberschlag. O Freund, Magnetismus ist wirklich nichts eingebildetes; wie ist es anders möglich, als daß zwei gleich organisierte Körper auch gleich empfinden; und was organisiert wohl gleicher als — Liebe. Ja Liebe, du bist's, die uns beide kettet, die uns mit einem himmlischen Bande umschlingt. — Wenn Du den zweiten Band der Leontine liesest, so wirst Du das-

selbe Gefühl finden; es ist eine schöne Stelle, lies sie mit Gefühl. Nachdem wir vom Tische aufgestanden waren, sang sie uns noch einige Lieder zur Guitarre, worauf wir uns legten. Am andern Morgen ereignete sich nichts, was des Erzählens werth wäre; wir schieden aber mit der Hoffnung, uns in drei Tagen wiederzusehen. — Und so war's; den Sonntag vor meiner Abreise war noch einmal Schießen auf Sch. Da wir nicht alle fahren konnten, so ging mein Bruder und ich. O.'s waren schon da, als wir ankamen, aber weiter auch niemand, und so ließ sich noch ein vernünftiges Wörtchen mit F. sprechen, die sich auch sogleich zu mir wandte. Als die übrige Gesellschaft auch angelangt war, wurde der Kaffee getrunken, und ich nahm mir die Freiheit, mich neben F. zu setzen, zumal da ich sah, daß es ihr so lieber war; überhaupt war ich immer um sie, sprach viel mit ihr, so daß es auffallen konnte. Doch was lag mir dran, wenn ich nur an ihrer Seite spielen und scherzen konnte, so mochten sich die andern Leute meinetwegen die Hälse brechen. Ich hatte in V. ein Kaleidoskop verfertigt, welches ich ihr an diesem Tage geben wollte; da dieß aber bei der Gesellschaft nicht geschehen konnte, so sagte ich ihr leise, ich wollte es in ihre Chaise legen, wo sie es finden würde. Ich sah auch, wie sie hinging, es zu nehmen, aber bald darauf kam sie zu mir, mit den Worten: „E., ich kann's nicht finden." Ich ging nun mit ihr an die Chaise und zeigte es ihr. Du kannst Dir nicht vorstellen, welche Freude ihr diese Kleinigkeit machte; liebevoll gab sie mir ihre Hand, die ich mit einem seltsamen Gefühl drückte, und sagte: „Ich danke Ihnen herzlich für dieses schöne Geschenk"; und ich erwiederte: „Nehmen Sie diese Kleinigkeit für nichts anders als ein Andenken an die schönen Stunden, die ich mit Ihnen verlebte." Und so gingen wir wieder zu der munteren Gesellschaft zurück. Bald erfolgte nun ein trauriger, aber seeliger Abschied, mir ewig unvergeßlich durch ihre Worte: „Leben Sie wohl, lieber E." Wie mir war, weiß ich selbst nicht; ein feuriger Kuß beraubte mich vollends meines Bewußtseins, und mir ist noch unbegreiflich, wie ich sie an die Chaise begleiten konnte, wo sie mir zum letzten mal ihre Hand gab, die ich mit einem wunderbaren Gefühl drückte.

O! zarte Sehnsucht, süßes Hoffen,
Der ersten Liebe goldne Zeit,
Das Auge sieht den Himmel offen,
Es schwelgt das Herz in Seeligkeit,
O! daß sie ewig grünen bliebe,
Die schöne Zeit der jungen Liebe!

* * *

Geliebter Freund, Du weißt nun die ganze Geschichte meiner Liebe; ich habe Dir gesagt, welche Gegenstände und wie sie auf mein Herz Eindruck gemacht haben, ich habe Dir kein Gefühl verborgen, und was

ich jetzt fühle, ist Dir auch bekannt und mußte Dir bekannt sein, denn ich will einen wichtigen Schritt in meiner Liebe thun, welcher Schritt mich vielleicht auf ewig ketten kann — ich will an F. schreiben. Weiter sage ich Dir nichts; meine Gründe dafür und dawider weiß ich; Du erfährst sie aber nicht eher, als bis Du mir Deine Meinung gesagt hast. —

* * *

Es ist in dieser konventionellen Welt nicht anders möglich, als daß neben einem Verhältniß auch noch andere bestehen, welche gewöhnlich die Wirkung des ersten sind. Dieß hat dann auch bei mir keine Ausnahme gemacht, und ich bemerke, daß durch mein Verhältniß mit F. noch zwei andere entstanden sind, die Du eben so gut kennen mußt als das meinige. — Zuerst will ich das Verhältniß zwischen F. und meiner jüngsten Schwester betrachten. Es ist mit den Freund- und Bekanntschaften auf dem Lande anders als in der Stadt; diese beschränken sich gewöhnlich nur auf die Personen der Stadt selbst, jene aber erstrecken sich in der Regel auch auf andere Orte. Und so war's mit F. und meiner Schwester; sie waren von Jugend auf die besten Freundinnen und sind es jetzt noch immer, ob sie aber jedes Gefühl, jede Neigung miteinander gewechselt haben, weiß ich nicht. Es ist möglich, daß F. ihr alles oder doch manches gesagt hatte, doch glaube ich nicht. Ich habe meiner Schwester von nichts gesagt, übrigens kann sie aus meinem Sprechen über F. gesehen haben, daß ich an ihr Theil nehme, daß sie mich interessirt, daß ich ihr gut bin und sie gern habe.

Ein zweites wichtigeres Verhältniß ist das zwischen meinem Bruder, F. und ihren Ältern. Wie sehr diese eine Heurath meines Bruders mit F. wünschen, ist ganz offenbar, und wie ich in den letzten Ferien hörte, soll auch F.'s Mutter schon gesagt haben, ihre Tochter sei Braut mit Th. Wie es mir scheint, hatte Th. früher F. auch gern, sie zu heurathen, wünscht er aber gewiß nicht. Mir selbst sagte er auf dem Heimwege nach V., F. sei ein gutes Mädchen, übrigens sei sie eigentlich verzogen und habe eben nicht viel Kenntnisse. Wiewohl ich sie so sehr liebe, so kann ich doch diese Mängel nicht läugnen und muß gestehen, daß er zum Theil recht hat; zugleich habe ich aber das Vertrauen, daß, wenn sie einen Mann bekommt, der es versteht, seine Gattin nach sich zu bilden, man diese Mängel bald nicht mehr bemerken wird. Daß Th. zu diesem Geschäft tauglich wäre, bezweifle ich gar nicht: rathe mir daher, geliebter Freund, soll ich an meinen Bruder schreiben, soll ich ihm meine Liebe entdecken, soll ich ihn um meiner Ruhe willen bitten, F. zu wählen? Ich kann mich nicht unglücklich denken, wenn ich F. nur als Schwester und nicht als Gattin umarmen könnte; aber Eines muß sie mir sein, dieß verlangt mein Herz. — Wenn ich nun kaltblütig mein Verhältniß zu F. betrachte, so finde ich, daß sie mir gut ist, daß sie mich liebt, denn ihr liebevolles Betragen gegen mich ist auffallend;

warum sie mich aber liebt, weiß ich wahrlich nicht. Rathe mir daher in dieser Ungewißheit, ob ich an sie schreiben und also das Verhältniß fortsetzen, oder ob ich meinem Bruder alles entdecken und ihn bitten soll, um meiner Ruhe willen F. zu wählen. Was ich am liebsten thue, weiß Dein Herz; aber ich bitte Dich, laß dieses bei Deiner Entscheidung nicht allein wirken, sondern frage mehr Deinen Verstand, Deine Vernunft. — E. N.

* * *

Wir können den Lesern verraten, daß der Schreiber der Briefe die von ihm verehrte F. nicht geheiratet, sondern sie, wohl auf den Rat seines Freundes, seinem Bruder Th. überlassen hat, der jedoch bereits nach kurzer Ehe 1826 zu B. im Alter von 38 Jahren unter Hinterlassung von zwei Töchtern starb. Seine Witwe ging später eine zweite Ehe mit dem Forstmeister v. D. in S. ein. Der Verfasser der Briefe hingegen traf eine andere Wahl; aus dieser Ehe stammte der spätere hessische Gesandte N. in Berlin, dem der erbliche Adel verliehen wurde.

LITERATURBERICHT.

GESCHICHTE DER GEISTIGEN KULTUR.

RENAISSANCE.

ERÖFFNUNGSBERICHT.

Zwischen dem Interesse breitester Schichten für die Kultur der Renaissance, nicht allein die künstlerische, sondern die mit ihr unzertrennlich gedachte geistige Kultur im allgemeinsten Sinne, und der klaren wissenschaftlichen Begründung ihres Inhaltes besteht ein auffallendes Mißverhältnis. Daß die nichtfachmännische Mehrheit der gebildeten Interessenten, noch völlig im Banne Jakob Burckhardts, die gesamte geistige Welt der Renaissance nur mit ästhetischen Augen betrachtet, läßt sich leicht dadurch erklären, daß man gewöhnlich nur durch das Tor der Kunstgeschichte in diese Welt eintritt und dann infolge mangelhafter Zugänglichkeit aller nichtkünstlerischen Dokumente den kulturgeschichtlichen Stoff im einzelnen ausschließlich von Burckhardt bezieht. Denn auch das Wenige, was zur Erschließung der Einzelheiten durch Quellenausgaben aus der Welt der Historiographie und Philosophie getan worden ist, ist durchaus von Burckhardtschem Geist eingegeben. Daß aber die fachmännische Untersuchung, die doch seit Beginn der Reaktion gegen Burckhardts Geschichtsbild manche kräftige Anregung und wertvolles Material zur Korrektur erhalten hat, noch keine zusammenfassende und kongeniale Darstellung zeitigte, ist bei der Länge der Zwischenzeit zwar merkwürdig, aber doch verständlich. Denn ein Bild, das geschaffen ist von umfassender Sachkenntnis im Bunde mit intuitiver Schaukraft und künstlerischem Gestaltungsvermögen, läßt sich wohl durch fleißige Arbeit in Einzelzügen korrigieren, aber seine Kraft und volle Geltung verliert es erst, wenn ihm ein neues, wahreres und doch nicht minder genial geschautes und ebenso klassisch gestaltetes gegenübertritt. Hat Jakob Burckhardt den Renaissancebegriff geprägt und mit seinem Inhalt erfüllt, weil er, wie R. Fester[1]) sagt, der „letzte Renaissancemensch" war, und ist „unsere Einsicht in das Wesen der Wandlung (scil. jener Zeit) so erweitert worden, daß sich jener Begriff als zu eng erweist, um die Fülle der konstitutiven Faktoren der Neuzeit zu umfassen", so muß ein universalerer Geist, der die Renaissance-Seele versteht, aber nicht aus innerer Verwandtschaft in ihrem Banne bleibt, die wesentlichen Züge jenes Wandels der Zeiten in eine zureichende, aber nicht minder monumentale und suggestive Fassung bringen.

---

[1]) Die Säkularisation der Historie. Leipzig-Berlin 1909. B. G. Teubner. M. 1.—.

Inzwischen bleibt die Diskussion offen. Was die letzten Jahre an Fragestellungen und Antworten, Antwortsversuchen gezeitigt haben, mag hier kurz verzeichnet sein. Da die Erörterung unseres Themas vielfach in kleineren und verstreuten Aufsätzen, in Zeitschriften und akademischen Veröffentlichungen stattfand, wird die Anforderung peinlicher Vollständigkeit an dieses Referat nicht gestellt werden wollen. Auch findet sich ja nirgends in diesen Untersuchungen etwas Abschließendes und Endgültiges; es sind immer nur Hinweise und Anregungen, von den Verfassern selbst vielfach nur als vorläufige Umrisse im Allgemeinsten und Gröbsten aufgefaßt.

Zunächst sind zu nennen wichtige Vorstudien zur Inhaltsbestimmung des *Begriffs* „Kultur der Renaissance", nämlich Untersuchungen über die Geschichte und den Sinn des Begriffes „Renaissance", mit Ausblicken auf das Verhältnis des durch dieses Wort so scharf abgesonderten Kulturabschnittes zum Mittelalter und zur Antike. Der Wert dieser historiographischen Studien liegt besonders darin, daß von subjektiven Prägungen völlig abgesehen wird und man in die Lage kommt, das Werden des Begriffs und die Auffassung der ihn prägenden Geschichtsschreibung kritisch nachzuprüfen, dabei das von der Generation vor uns gut und richtig Gesehene übernehmen, das Verzeichnete aber korrigieren kann.

W. Goetz entwickelt in einer akademischen Antrittsrede[1]) in knappen Zügen die Entstehungsgeschichte einer zusammenfassenden und abgrenzenden Ansicht von der Renaissance als einer eigenen geistigen Welt. Vasari hat für das Gebiet der Kunst vorgearbeitet und den ersten scharfen Einschnitt gemacht. In Deutschland hat als erster Heinse ein eigenes Leben in der Renaissance gesehen, während dies Goethe nicht klar ins Bewußtsein trat. Die Historiographie beginnt mit Tiraboschi, dem Literaturhistoriker Fabroni, dem Biographen zweier Mediciäer, William Roscoe, die neue Kulturepoche deutlich herauszuheben. In Deutschland tun dasselbe Rumohr, Leo, Schnaase und Ranke. Das Wort „Renaissance" findet Burckhardt schon vor; aber er gibt ihm erst die von da an geltende Prägung. Wie gerade in Burckhardt der Begriff und das ihn füllende Ideal wurden, dafür sind von Goetz dankenswerte Hinweise gegeben. Seit 1885 wirkt nun, von Thode ausgehend, ein Gegenstrom, der über die Burckhardt interessierenden Jahrhunderte hinab tiefer in die Schichten des Mittelalters führt und hier Ansätze geistigen Lebens zutage fördert, die man für wesentliches Eigentum der Renaissancekultur hielt. Die Antike wird als geistiges Ferment der „vita nuova"

[1]) Mittelalter u. Renaissance. Hist. Zeitschr. Bd. 98 (1907), S. 30—54.

verneint oder doch abgeschwächt; diese sei nur als Vollentfaltung der mittelalterlichen Kräfte anzusehen. Goetz selbst bekennt sich nicht völlig zu dieser Auffassung, aber gibt zu, daß Burckhardts „Wiederentdeckung der Welt und des Menschen" herabzumindern sei auf „eine Veränderung in der Intensität der Betrachtung des seelischen Lebens und der äußeren Natur". Die Aufgabe ist jetzt zunächst die Klarlegung der Geschichte der Ideen in Geschichtsschreibung, Politik, in der Entwicklung des Individualismus vom 13. Jahrhundert herauf. Dann könne man bestimmen, worin das Neue liegt.

Karl Brandi legt in einer parallelen Abhandlung[1]) den Nachdruck auf die Aufzeigung des wechselnden Inhalts, richtiger gesagt der immer schärferen und volleren Ausprägung des Begriffes Renaissance. K. Burdach[2]) geht vom sprachlichen Gesichtspunkt aus dieselben Wege.

Werden und Berechtigung des Begriffs Renaissance untersucht auf Grund einer Fülle von Material Adolf Philippi.[3]) Wenn er schon vorwiegend die Kunstgeschichte im Auge hat, so fallen doch einige Lichter auf das Ganze, und es waltet in den leider etwas allzulose aneinandergeklebten Studien derjenige gesunde kritische Geist, der dem Begriff „Renaissance", insofern er nebelige Phrase ist, scharf zu Leibe rückt, besonders in Abschnitt XX: „Folgerungen für den heutigen Gebrauch" und auch in XVII: „Ranke". Die letztgenannte Studie löst fast den Wunsch aus, es möchte zur Prägung des Begriffes „Renaissance" gar nicht gekommen sein, da man sieht, wie Ranke den Geist jener Zeit ebenso treffend als schlicht und nüchtern ohne diesen Begriff charakterisiert hat.

Die Diskussion über die Abgrenzung der Renaissance *gegen das Mittelalter* und über die formale und stoffliche *Abhängigkeit von der Antike* führt noch näher an das Problem heran. Schon Goetz hat im angeführten Aufsatz darauf hingewiesen, daß man der Thodeschen Reaktion gegen Burckhardts Renaissancebild eine wertvolle Korrektur dankt, die Erkenntnis, wie im ganzen Mittelalter das „Individuum" sich nicht verloren hatte, wie ja auch durchs ganze Mittelalter die Fühlung mit der Antike

---

[1]) Das Werden der Renaissance (Göttinger Universitätsrede) 2. Abdruck. Göttingen 1910. Vandenhoeck & Ruprecht. M. 0,60. Vgl. auch die 4. Aufl. (1913) von Brandi, Die Renaissance in Florenz u. Rom. Leipzig B. G. Teubner. M. 6.—.

[2]) Sinn u. Ursprung der Worte Renaissance u. Reformation. Sitzungsber. der K. preuß. Akad. der Wiss. 1910, I, S. 594—646.

[3]) Begriff der Renaissance. Daten zu seiner Geschichte. Leipzig 1912. E. A. Seemann. M. 5,50.

dauert. An einem Einzelbeispiel, der Gestalt des Königs Robert von Neapel nimmt Goetz[1]) nun weiter Anlaß darzutun, wie die Scholastik „die Richtung zur Antike“ hatte. Er stellt sogar den Satz auf: „Die Scholastik hat in erster Linie der Antike die Tore zur Renaissance geöffnet“ und „Die scholastische Arbeit des 13. Jahrhunderts war reine Rezeption der Antike“. Er findet, daß in dem Versuch der Scholastik, die Dogmatik mit den Mitteln einer unchristlichen Kultur zu stützen, die Gleichsetzung der Antike mit dem Christentum liege. In Robert waren schon beide aufs engste vermählt, und zwar ehe Petrarca an den Hof von Neapel kam.

Dieselben Fragen klingen an und werden, freilich nur unter knappen Hinweisen auf das Material verhandelt von Eberhard Gothein[2]) in einem Lehrgang des Frankfurter Freien Hochstifts. Gothein faßt die Weltanschauung der Renaissance von drei Seiten her an. Zunächst untersucht er die *Geschichtsauffassung* jener Zeit und findet hier neuen Geist vor, insofern der supranaturalistische und universelle Horizont einem nationalen Gesichtskreis gewichen ist, dessen Inhalte mit durchaus realistischen Blicken gesehen werden. Man hat dabei nur den Eindruck, als ob Gothein diese Wendung von dem Einfluß der Antike wesentlich abhängig glaubt, wenn er sagt, daß aller Fortschritt in der Geschichtsauffassung jener Zeit unter Anlehnung ans Altertum erfolgt ist. Ist aber nicht vielmehr nur die Darstellung, und zwar oft zu ihrem Schaden, ins Fahrwasser des Antikisierens geraten? Und kommt nicht die nüchterne und realistische Geschichtsauffassung des Italiens der Renaissance von der Tatsache, daß an die Stelle des Imperialismus einer verkirchlichten Antike, des ins Kirchentum geretteten römischen Reichsgedankens die Selbstverständlichkeiten der nationalen Politik getreten sind! Gewiß, die „*säkularisierte Historie*“[3]) ist ein erstes Merkmal neuen Geistes, aber sie ist italienisches Gewächs, aus den Verhältnissen der politischen Kleinwelt, nicht aus antikem Samen erblüht. Auch Gothein beschäftigt sich im zweiten Abschnitt der angeführten Abhandlung mit dieser Wurzel der Renaissance und damit, wie an die Stelle der Universalmonarchie die Idee des Nationalstaates getreten ist. Wenn nebenher noch Träume von einer Weltmonarchie gehen, die auf philosophischem Wege zu errichten wäre,

[1]) König Robert von Neapel. Seine Persönlichkeit u. sein Verhältnis zum Humanismus. Tübingen 1910. J. C. B. Mohr. M. 2.—.

[2]) Die Weltanschauung der Renaissance: Jahrbuch des Freien deutschen Hochstifts in Frankfurt 1904, S. 95—131.

[3]) S. Festers oben gen. Schrift. — Vgl. auch Fueter, Geschichte der neueren Historiographie, bes. den Abschnitt: Die humanistische Geschichtsschreibung bis zur Gegenreformation.

so ist das eben ein Hauptbeweis für die durchgehende Tatsache, die für die gesamte Renaissance festzustellen ist, daß gelehrtes, antikisierendes Denken und praktisches Leben zwei verschiedene Ströme sind, die unvermischt nebeneinander herflossen. Gothein macht diese Feststellung zwar nicht, aber sie wird und muß immer klarer heraustreten, je tiefer man dem geistigen Inhalt des Renaissancelebens auf den Grund geht, bis endlich das Nebelbild de. ästhetisierenden Auffassung zerflossen ist, das im vagen Schimmer gefühlsmäßiger Wertung eine Einheit zwischen Kunst, Literatur und Leben jener Zeit glauben macht.

Einen Einzelbeitrag zur Erforschung des *Staatsgedankens* der Renaissance als einer charakteristischen Manifestation des Renaissancegeistes gibt Willy Andreas[1]) für Venedig auf Grund der venezianischen Relazionen in einer auf breitester Stoffbeherrschung aufgebauten geistvollen Schrift. Er findet hier den „objektiven Geist“, der sich „verstandessicher der Wirklichkeit bemächtigt“, ausgeht von den Verhältnissen und Bedürfnissen des eigenen Staatswesens, sich „voll klarer Ruhe entfaltet“, über Dinge und Menschen „seine systematischen Netze ausspannt“ und „persönliche und sachliche Verhältnisse kühl in ihre einzelnen Größen“ auflöst. „Die Freude eines vom Unbewußten in die Bewußtheit aufgestiegenen Zeitalters an der Herrschaft des Verstandes atmet aus diesen Berichten.“

Doch erschöpft sich hierin der Geist der Renaissance nicht. Im dritten Teil der schon zweimal angezogenen Gotheinschen Studie ist, zum erstenmal ex professo, wenn auch sehr kursorisch, die *religiöse Weltanschauung* der Renaissance behandelt. Deren Feindlichkeit gegen die Scholastik wird festgestellt, als Beispiel gilt Petrarca, der gegen jede Mischung von Philosophie und Religion, ein schroffer Gegner der Metaphysik, nur für eine Moralphilosophie zu haben war, dessen religiöses Leben der Hang zur Selbsterforschung kennzeichne und dem nichts mit der gleichzeitigen Mystik in Deutschland und Spanien gemein sei. Boccaccio wird als weiterer Typ genannt, dessen ironische Kritik an kirchlichen Personen und dessen Toleranzgedanke auf Indifferentismus und relativistische Religionsmengung weist. Einzelzüge von Bedeutung sind: die Stellung der italienischen Humanisten zu Kirche und Papsttum, ihre durchgängige Abneigung gegen nationalkirchliche Reformen; ihre Beschäftigung mit den Kirchenvätern und mit der Bibel; das vereinzelt dastehende Vorahnen exakter Kritik bei L. Valla; die Verwendung antiker Rhetorik und Poesie im Dienste der Kirche; auch L. B. Albertis Ver-

[1]) Die venezianischen Relazionen u. ihr Verhältnis zur Kultur der Renaissance. Leipzig 1908. Quelle & Meyer. M. 3.50.

ständnis für die Verwandtschaft von Religion und Kunst. Aber das sind so ziemlich peripherische Züge. Schon mehr im Mittelpunkt liegt die ganze *religiöse Stimmung* des Florentiner Platonismus. So wie Gothein sie auffaßt, ist sie mehr Stimmung als intellektuelle Weltanschauung. Man will hier Befriedigung des Gemütes, weniger des Verstandes, und die ganze Beschäftigung bleibt unfruchtbar für die Philosophie als Wissenschaft, meint Gothein. Aber er stellt andererseits auch fest, daß ein Drang zum Synkretismus von Christentum und Antike hier walte; ja, noch mehr als die klassische Antike will man einbeziehen in den Bann der neuen Weltanschauung — auch den Orient, Zoroaster, die Kabbala, den Islam. Das Ganze ist zwar ein beängstigendes Durcheinander, unkritisch nach der historischen wie der philosophischen Seite, aber es beweist den Drang zu ernsthafter Auseinandersetzung der Überlieferung mit der plötzlich neu aufgehenden Geisteswelt. Es wäre interessant, gerade diesen Renaissanceplatonismus zu untersuchen auf die Wechselwirkung, die in dieser Geistesströmung zwischen christlichem Drang zur Absolutheit und platonischem Drang zu geistigem Universalismus statthaben mochte. Auch die andere Frage wäre interessant, inwieweit hier der platonische „Eros" auch vom „Logos" und „Ethos" geleitet war — Gothein sieht nur einseitigen „Eros", ästhetischen Trieb ohne logische und religiös-sittliche Kraft und schildert dramatisch, wie diese schönheitsdürstende religiöse Spekulation „die Flagge strich vor dem religiösen Erlebnis", das in Savonarola so gewaltig in die Erscheinung trat. Savonarolas ungebildeter asketischer Purismus, sein Programm von der „simplicità della vita christiana", die Vernichtung von Werken der Literatur, Kunst und des Kunstgewerbes durch seine Kinderpolizei sind aber wohl lediglich als eine Reaktion auf die Kompliziertheit einer wachsenden Kultur zu betrachten, nicht im Ernst als ein Urteil der geschichtlichen Entwicklung zuungunsten der Weltanschauung der Renaissance. Gerade aus der Art, wie dieser genial einseitige Spiritualist, in dem die Angst des Mittelalters um das von der Kultur gefährdete Seelenheil zum letztenmal aufzuckte, harmlosen Begleiterscheinungen der Kultur befangen gegenüberstand, ergibt sich ein gutes Spiegelbild dieser Kultur und ihrer geistigen und nationalen Faktoren. Eine lebendige Gesamtanschauung von dem befangenen Geist der kurzlebigen Reaktion Savonarolas gegen die Kultur seiner Zeit ist aus J. Schnitzers neuester Studie[1]) zu gewinnen, die eine Rettung des puristischen Propheten beabsichtigt, aber eben damit dessen

[1]) Savonarolas Erzieher u. Savonarola als Erzieher. Berlin-Schöneberg 1913. Protest. Schriftenvertrieb. M. 3.—.

ganze ästhetische Mittelalterlichkeit klarlegt, den ungebrochenen Supranaturalismus, für den die ganze Naturfreudigkeit eines Volkes und eines Geschlechtes, das sich der Entwicklung seiner Vollkraft freut, ohne Eindruck und Wirkung bleibt. Savonarola aber war für Florenz und die Renaissance nur eine Episode. Die moderne Zeit ging rücksichtslos über sein Ideal eines christlichen Staates zur Tagesordnung über.

Die *gesellschaftliche und sittliche Kultur* der Renaissance zeigt an einer einzelnen Gestalt, an Graf Baldassare Castiglione, W. Andreas.[1]) Im Ideal des „Cortegiano" ist die erstere verkörpert: die Vereinigung kriegerischer Aristokratie mit umfassender geistiger Bildung, alles zusammen aber nicht mehr in individualistischer Natürlichkeit, sondern zum Typischen und Klassischen gesteigert, ästhetisch-formal bestimmt, nahe an der Grenze des Oberflächlichen und Spielerischen. Castigliones Religiosität dagegen ist von Platons Feuer entzündet: mit einem Hymnus auf die Liebe schließt der berühmte „Cortegiano". „Ästhetische Schwärmerei, mystische Verzückung, katholische Glaubensglut verschmelzen sich hier in fortreißendem Rhythmus." Hier zeige sich, daß der Kern der Renaissance „eine sittliche Wiedergeburt, eine innere Erneuerung des Individuums durch die läuternde Macht der Liebe" war, denn in der Tiefe des italienischen Geistes hätten religiöse Bedürfnisse geschlummert, eine Sehnsucht nach Vertiefung des überkommenen Christentums.

Ein Kulturphilosoph wie Georg Simmel[2]) sieht im Gegensatz hierzu in der Renaissance eine Transponierung des religiösen Bedürfnisses ins Irdische und Endliche hinein, während der christliche Trieb zur Transzendenz und Unendlichkeit daneben fortdauere — so bei Michelangelo —, woraus dann ein tragischer Konflikt entstehe: „Die christliche Sehnsucht braucht den Himmel, und, sich in die irdische, die Renaissancedimension verlegend, muß sie einem Unfindbaren nachglühen und nachstarren." Wenn an Michelangelos Schaffen und Leiden, aus seinen Werken und Bekenntnissen dies im einzelnen nachgewiesen wird, so öffnet sich damit zugleich ein Ausblick auf die ganze Zeit, die nach der Synthese von Endlichem und Absolutem suchte, einesteils zum dogmatischen Transzendentalismus sich nicht mehr verstehen wollte, aber auch das Ewige im Zeitlichen nicht finden konnte.

Alle die vorangehenden Gedanken und Ansichten, auch in ihren Widersprüchen, sind berücksichtigt in einer Studie von

[1]) Graf Baldassare Castiglione u. die Renaissance: Archiv für Kulturgeschichte Bd. 10 (1912), S. 245—271.

[2]) Michelangelo. Ein Kapitel zur Metaphysik der Kultur: Logos Bd. I (1910), S. 207—227.

Ernst Tröltsch[1]), der in der Absicht, die Begriffe „Renaissance" und „Reformation" gegeneinander abzugrenzen, den geistigen Gehalt des Begriffs Renaissance bestimmen muß. Er findet, daß der Geist der Renaissance nicht identisch ist mit der Entdeckung des modernen Individualismus, denn der Individualismus sei schon von der Spätantike und dem Christentum her im europäischen Leben wirksam gewesen, habe sich in den Vorstufen der Renaissance, den mystischen und reformatorischen Bewegungen des Mittelalters gezeigt. Das Charakteristische der Renaissance sei nicht der Individualismus an sich, sondern die „Veränderung der Interessenrichtung", die Lösung von Jenseits und von der Askese, ein Gegensatz zur Vorzeit, der erst am Ende der Entwicklung auf der ganzen Linie klar sei. Zunächst lösen sich politische, nationale, wirtschaftliche Interessen von der kirchlichen Ethik und finden sich in Kompromissen mit ihr ab. Auf dem gedanklichen Gebiet vollzieht sich ein allmähliches Erstarken des freien Gedankens durch die Kritik am scholastischen Stil und an Aristoteles, bis herauf zu dem System Giordano Brunos und der neuen Methode Galileis. Die künstlerische Seite der Renaissance erwuchs aus dem verstärkten Leben, wurde gefördert durch die Rehabilitierung der Sinnlichkeit. Erst mit der aristokratisch-höfischen Kultur kam die Antike, ganz zuletzt die Kunsttheorie, die zur Lebenstheorie wurde und ein neues Ideal des Weltmenschen aufstellte. Diese Theorien wurden aber nicht vorgetragen von schöpferischen Geistern oder Persönlichkeiten, die durch Taten in die kulturelle Entwicklung eingriffen. In religiöser und ethischer Beziehung besteht ein grundlegender Gegensatz zur mittelalterlichen und christlichen Wertung der Welt als eines bloßen Durchgangsstadiums zur Überwelt und Ewigkeit. Die Renaissance faßt die Welt, Macht, Reichtum Schönheit, Denken und künstlerisches Schaffen als eigenwertige Güter auf. Das Diesseits ist als selbstverständlich im Mittelpunkt des Genießens und Strebens. Was an religiösem Bedürfnis noch blieb, suchte Nahrung im stoischen und platonischen bzw. neuplatonischen Gedanken. In der Philosophie beginnt schon das moderne Denken: der Zweifel und die Voraussetzungslosigkeit, die Auffassung des Mikrokosmos als Spiegel des Makrokosmos, optimistische Gesamtansicht vom Universum, die Weltweite des Kopernikus, psychologischer Relativismus, der psychologische und historische Realismus — lauter Züge, die Tröltsch schon in der Renaissancephilosophie findet.

Zur klaren Herausstellung des geistigen Inhalts der Renaissance trägt noch bei die von Tröltsch versuchte Gegenüberstellung

[1]) Renaissance u. Reformation: Hist. Zeitschr. Bd. 110 (1913), S. 519—556.

und Abgrenzung von Renaissance und Reformation. In der Reformation fehlt einmal die Autonomie der Renaissance, denn der anscheinende Individualismus der Reformation ist nur eine Verinnerlichung und Versittlichung objektiver Bindungen, daher auch die gesellschaftsbildende Kraft der Reformation im Gegensatz zur Renaissance. Dann besteht auch die sog. Weltlichkeit der Reformation nur darin, daß die Beschäftigung mit Leben und Welt, an Stelle asketischer Weltflucht, als religiöse und sittliche Aufgabe, als Beruf verstanden wird. Die Renaissance aber kennt keinen Beruf, ihr Ideal ist der Mensch, der sein Eigenleben entfaltet, sich selbst als Kunstwerk auslebt, und der religiöse Hintergrund hierfür ist ein transzendenter, ein immanenter, nämlich der Gedanke, daß Gott sich offenbart und auslebt im Einzelmenschen.

Das sind also die Versuche der letzten Jahre, den geistigen Inhalt der Renaissance, die in aller Munde ist, zu kennzeichnen. Viele dankenswerte Hinweise, geistvolle Ausblicke auf wichtige Zusammenhänge oder Unterschiede, aber keine erschöpfende, keine abschließende und befriedigende Antwort auf die Frage: Worin besteht denn das Neue jener Übergangszeit? Was macht die „vita nuova" aus, ist es überhaupt eine solche, und was hat die neue Zeit, unsere Zeit den Jahrhunderten des aufblühenden Italiens zu danken? Die bisherigen Antwortversuche sind fragmentarisch. Die großzügige Nachzeichnung der wesentlichen Linien des reichen Renaissancelebens muß erst erfolgen, Burckhardts geniale Skizze benutzend und verbessernd.

Noch bleibt eine Gruppe von Veröffentlichungen zu würdigen, die ebenfalls wertvolle Teilarbeit leisten, die verschiedenen *Quellenausgaben* aus der Welt der Renaissance, die in den letzten Jahren der deutsche Büchermarkt für die breiteren Kreise der Interessenten bot. Für sie gilt fast durchweg, was der Prospekt einer dieser Sammlungen sagt: „Wir folgen den Spuren Burckhardts, wir illustrieren Burckhardt."[1]) Diese Anlehnung ist ja, vorausgesetzt, daß die Einzelausgaben nach gediegen wissenschaftlichen Grundsätzen angelegt werden, keine Bindung. Durch die sorgfältige Herausarbeitung der einzelnen Züge des von Burckhardt nur skizzierten Bildes ergeben sich die notwendigen Korrekturen seiner Gesamtauffassung von selbst. Auch hat die bisherige Verwirklichung des angezogenen Programms gezeigt, daß wohl etwas anderes geplant ist, als man auf Grund des Prospektes hätte fürchten können, der da sprach: „Wir sind nur die Vollstrecker seiner (Burckhardts) Absichten. Jene schwer zugäng-

[1]) Das Zeitalter der Renaissance. Ausgewählte Quellen zur Geschichte der italienischen Kultur. Herausgegeben von Marie Herzfeld. Jena 1910ff. E. Diederichs. Die einzelnen Bände meist zum Preise von M. 7,20.

lichen Quellen legen wir für jedermann frei, umgeben sie mit Ruhebänken unter schattenden Bäumen und bieten allen, die es dürstet, aus dem reichen Zauberbrunnen der Renaissance Trunk auf Trunk." Gerade statt dieses „Zauberbrunnens" endlich klare Quellen aufzuzeigen und deren Inhalt mit nüchterner Kritik zu untersuchen und zu entzaubern, wäre ja die Aufgabe. Indes darf man wohl eine Ausgabe nicht nach dem Prospekt beurteilen, wenn sie schon genügende Proben geliefert hat. Der erste der bisher erschienenen Bände, Matarazzos Chronik von Perugia, übersetzt und eingeleitet von Marie Herzfeld, gibt ein anschauliches Bild von den inneren politischen Strebungen und Reibungen einer italienischen Stadt, von der Art, wie das einzelne kleinere Gemeinwesen in die äußeren Strömungen und Gegenströmungen ganz Italiens hineingezogen wurde und wie in all diesen Kämpfen und mit den Bedürfnissen realer Politik sich die politische Eigenart der Renaissance von selbst bildet. Wir sehen hier, ähnlich wie in einem neueren Band von Marie Herzfeld, in Landuccis Florentinischem Tagebuch (Band 5 der Sammlung), die beiden charakteristischen Eigenschaften der Renaissancepolitik, die Ranke, ohne den Begriff der Renaissance zu gebrauchen, als Wesentliches dieser Zeit angeführt hat, wenn er sagt, „daß die Italiener, frei von fremdem Einfluß, *innerlich beständig in Bewegung und Wetteifern*, in einigermaßen *beschränktem Gesichtskreis* ihre geistige Kraft zu einer Vollendung entwickelten", d. h. also, die Renaissance zeigt sich bei genauer Kenntnis des Tatsachenmaterials als eine Konzentration in engsten Punkten, eine Höchstspannung politischer und nationaler Kräfte, aber in mehreren rivalisierenden Zentren. Auch Band 7 der Sammlung, Decembrios Lebensbeschreibungen zweier charakteristischer Fürsten, der Mailänder Filippo Maria Visconti und Francesco Sforza, übersetzt und eingeleitet von Philipp Funk, ist solch ein anspruchsloser Ausschnitt aus der politischen Kleinwelt, instruktiv, weil, zumal in der Vita des Filippo Maria Visconti, der Mailänder Historiograph ein recht realistisches Bild eines politischen Kopfes der Renaissance gegeben hat. Solche Publikationen werfen helles, nüchternes Licht auf die Renaissance und entzaubern sie völlig.

Anspruchsvoller, insofern als in den Einleitungen viel vom Geist der Renaissance, der in den edierten Quellen sich offenbaren soll, verheißen und gesungen wird, im Banne einer dogmatischen Verehrung des Renaissancemenschen befangen sind die übrigen Bände: Enea Silvio Piccolominis Briefe, übersetzt und eingeleitet von Max Mell (Bd. 3), Francesco Petrarca, Brief an die Nachwelt, Gespräche über die Weltverachtung (Bd. 2),

Alfonso I. und Ferrante I. von Neapel (Bd. 4), Stefano Infessura, Römisches Tagebuch (Bd. 8), die drei letzteren Bände übersetzt und eingeleitet von Herman Hefele. Mit ihnen ist der wirklichen Aufhellung des realen Wesens der Renaissance wenig gedient, weil sie mit der petitio principii arbeiten, daß in den geschilderten Persönlichkeiten und Zuständen titanenhafte Größe sich offenbare und daß hier das klassische Menschentum erstanden sei. Die vermittelten Quellen verlieren allerdings durch die einseitig ästhetisierende Auffassung nicht an Wert; aber es kann die Liebhaberei für die „geniale Oberflächlichkeit" humanistischer Stilistik so weit gehen, daß sie zur Herausgabe so ganz und gar historisch wertloser Stücke wie Antonio Beccadellis Anekdoten über Alfonso I. oder des rhetorischen Feuilletons von Tristano Caracciolo „Vom Wechsel des Schicksals" verleitet. Übrigens muß als sehr verwirrende und völlig unrichtige Charakterisierung angemerkt werden die Gegenüberstellung von ethischer und humanistischer Denkweise, als deren Charakteristikum angegeben wird „das Unsystematische, der ausschließliche Blick für das Einzelne, das Wirkliche, das Historische" (Einleitung von Band 4, S. LXI). Die Sammlung könnte sich nicht bloß um die Kenntnis der Renaissance in breiteren Schichten, sondern gerade um die wissenschaftliche Feststellung des inneren Wesens der Zeit Verdienste erwerben, wenn sie, wie es die Herausgeberin selbst tut, aufs peinlichste absähe von jeder dogmatisch vorausgesetzten oder vorschnellen Typisierung, vielmehr Schritt für Schritt, ganz nüchtern, quellenmäßig die einzelnen Fasern bloßlegte.

Eine recht wertvolle Quellenausgabe, die in den Mittelpunkt der geistigen Renaissance führt, ist Marie Herzfelds Auszug aus Leonardo da Vincis Tagebüchern.[1]) Dasselbe gilt von einer umfangreichen Ausgabe von Giordano Brunos Werken[2]) und einer Auswahl aus Pico della Mirandola.[3]) Dagegen ist ohne wissenschaftlichen Wert, auf das breitere Publikum unklarer Renaissanceschwärmer berechnet und in der Anlage und Ausführung völlig unzulänglich eine kleine Sammlung in Taschenformat „Die Renaissance in Briefen".[4])

[1]) Leonardo da Vinci, der Denker, Forscher u. Poet. Auswahl, Übersetzung, Einleitung von Marie Herzfeld. 3 umgearb. Aufl. Jena 1911. E. Diederichs. M. 12,—.

[2]) Gesammelte Werke. Bd. 1—6. Herausg. von Ludwig Kuhlenbeck. Jena 1904—1909. E. Diederichs. M. 43,—.

[3]) Ausgewählte Schriften. Übersetzt u. eingeleitet von Arthur Liebert. Jena 1905. E. Diederichs. M. 10,—.

[4]) Die Renaissance in Briefen von Dichtern, Künstlern, Staatsmännern, Gelehrten u. Frauen. Bearb. von Lothar Schmidt. 2 Bände. Leipzig 1909. Klinkhardt & Biermann. à M. 6,—.

Gerade in der in dieser Schrift betriebenen Vermengung aller Zweige des Renaissancelebens liegt die Ursache der ständigen Unklarheit und der Unfähigkeit, endlich einmal den geistigen Inhalt der Renaissance scharf zu bestimmen. An die Stelle des ästhetisierenden Durcheinander muß scharfe methodische Scheidung treten. Auf vier Hauptlinien muß geschürft werden. Das politische Leben, seine wirtschaftliche Grundlage, seine gesellschaftlichen Träger, seine Methode; daran anschließend die ethische Stimmung und Richtung, die Weltanschauung, wie sie sich auslebt oder auch bildet in praktischer Ethik, in der Wissenschaft und im philosophischen Denken; der literarische Humanismus, der sich an der Antike nährt; endlich die geistigen Faktoren der Kunst — dies sind die einzelnen Felder, die erst zu durchspüren sind. Und bei Verarbeitung der Einzelresultate oder auch größerer Zusammenfassungen könnte es nicht schaden, wenn man sich, zu nächst in selbsterzieherischer Absicht, pointierter Prägungen ent hielte und sich am wasserklaren Stil älterer Meister wieder ein Beispiel nähme. Philipp Funk.

DER MINNESANG ALS STANDESDICHTUNG[1]

VON PAUL KLUCKHOHN.

Den Minnesang oder vielmehr den deutschen Minnesang — um diesen allein soll es sich hier handeln — als ritterliche Standesdichtung ansprechen, das heißt eine Ansicht vertreten, die seit langem zum festen Bestande germanistischer Wissenschaft zu gehören schien; und doch heißt es zugleich Stellung nehmen zu mehreren anders gearteten Meinungen, die in den letzten Jahren von verschiedenen Seiten laut wurden.

Wechßlers groß angelegtes Werk „Das Kulturproblem des Minnesangs", von dem leider erst der erste Band: Minnesang und Christentum (1909) erschienen ist, dessen hauptsächlicher Inhalt außerhalb unseres Themas liegt, will den Minnesang, in der Provence wie in Deutschland, als eine gelehrte Kunstübung erweisen, in starker literarischer Tradition von antiker und kirchlicher Literatur abhängig, als eine Dichtung Einzelner mit besonderer Bildung also und zugleich als eine Art politischer Dichtung. Das „Frauendienstlied" ist ihm ein „politischer Panegyrikus" — ich bediene mich seiner Termini —, ein Preislied zum Lob und zur Ehre der Fürstin gesungen, aus der dienenden Abhängigkeit des Sängers erwachsen; die Liebeswerbung darin rein fiktiv, eine Form der Huldigung; das Ziel des Sängers nicht Erwiderung der Liebe, sondern Ehre und Gut, eine dienende Stellung im Hofstaat der Herrin. Von der ritterlichen Liebesdichtung früherer, das heißt damals eben vergangener, in Nordfrankreich länger lebendigerer Zeit unterscheidet Wechßler den Minnesang scharf. Erstere würde auch er als ritterliche Standesdichtung ansprechen, der Minnesang selbst ist für ihn höchstens Standesdichtung dienender Leute, die zunächst in ihrer Mehrzahl nicht dem Ritterstande angehörten.

[1]) Die folgenden Ausführungen wurden als akademischer Probevortrag vor der Philosophischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster am 4. November 1913 vorgetragen. Sie erscheinen hier unverändert, nur durch einige Anmerkungen ergänzt, da der Verfasser die eingehenderen Forschungen, die er zu diesem Problem begonnen hat und die auch einen Vergleich mit der romanischen Dichtung durchführen sollen, zunächst zurückgestellt hat, um den zweiten Band von Wechßlers Werk abzuwarten.

Wechßlers Ausführungen haben von romanistischer Seite ausführliche, im wesentlichen ablehnende Kritiken erfahren.[1]) Von germanistischer Seite sind eingehendere Besprechungen seines Buches meines Wissens noch nicht erschienen, obwohl Wechßler in seine Darstellung auch deutsche Dichtung einbezieht, seine Theorien auch durch deutsche Belege stützen will. Nun sind die methodischen Einwände, die von Romanisten gemacht wurden, von deutscher Seite um so schärfer auszusprechen, als Wechßler hier noch einseitiger in der Ausnutzung der Quellen verfahren ist.[2]) Aber mit solcher Kritik allein ist es nicht getan. Der be-

[1]) Voßler, Literaturblatt für germanische und romanische Philologie, März 1911; Küchler, Zeitschrift für französische Sprache und Literatur Bd. 37, S. 176—203; Ferdinand Lot, Romania 1910, S. 386ff.; Paolo Savj Lopez, Zeitschrift für romanische Philologie 1910, S. 480ff.

[2]) Es ist methodisch bedenklich, daß Wechßler den deutschen Minnesang vielfach zu Belegen heranzieht (doch nur so weit, um in der Provence festgestellte oder angenommene Erscheinungen dadurch zu stützen — so wird der von Provenzalen abhängige Morungen besonders häufig zitiert —), es aber ausdrücklich ablehnt, dem Unterschied zwischen provenzalischem und deutschem Minnesang nachzugehen. So kann das häufige Zitieren deutscher Dichtung nur ein sehr einseitiges Bild von dieser ergeben. Und der Gefahr gezwungener Ausdeutung ist W. hier um so weniger entgangen. Dafür seien zwei Beispiele herausgegriffen: Ein deutscher Beleg für die Erscheinung, daß das Ziel des Dichters nicht die Liebe der Dame, sondern eine dienende Stellung in ihrem Hofstaat gewesen sei, sollen Walthers Verse sein:

„Mich hât das rîche und ouch die krône an sich genomen" (19, 36) und

„Reiniu wîp und guote man
swaz der lebe, die müezen sælic sîn!
swaz ich den gedienen kan,
daz tuon ich, daz si gedenken mîn" (91, 9).

Handelt es sich denn hier um Minnesang und Frauendienst?! Und zweitens. Daß der dienende Sänger mit seinem Liede nicht der Herrin allein huldigte, sondern zugleich ihrer Familie, ja ihrem Lande, das wird mit den Versen Friedrichs von Hausen belegt:

„Gelebt ich noch die lieben zît
daz ich daz lant solt aber schouwen
dar inne al mîn fröide lît
nu lange an einer schoenen frouwen"
(Minnesangs Frühling 45, 1).

Der Gedanke, daß es nur da Freude für den Liebenden gibt, wo die Geliebte weilt, diese allgemein menschliche Empfindung, soll jünger sein als die Absicht, mit solchen Worten der Familie seiner Dame seine Ergebenheit zu erweisen!

deutsame Versuch, den Minnesang in die Gesamterscheinung der mittelalterlichen Kultur einzuzeichnen, verdient schon an sich Beachtung und bei uns um so mehr, als die Theorien Wechßlers sich in manchen Punkten mit Anschauungen berühren, die auch von Germanisten und ganz unabhängig von Wechßler ausgesprochen sind.

Es erscheint geradezu modern, den Minnesang als bloße Fiktion aufzufassen; seine Ausdrucksweise als eine Summe von Formeln, die die dichterische Individualität erstickt. In dieser Richtung bewegt sich die Arbeit von Schissel von Fleschenberg, Das Adjektiv als Epitheton im Liebesliede des 12. Jahrhunderts (Teutonia, Heft 11, 1908). Den Grund der Irrealität des Minnesangs sieht Schissel, einem Gedanken Schönbachs folgend, in dem Ministerialenstand der Mehrzahl der Dichter und der großen Kluft, die zwischen den unfreien Rittersängern und den Damen aus freien und hochadeligen Geschlechtern bestanden habe. Schönbach war einer der ersten gewesen, der sich die Frage vorgelegt hatte, welche Bedeutung wohl die realen Standesverhältnisse für die Ausbildung des Minnesangs gehabt haben, und er suchte dann eben aus der Standesdifferenz zwischen Sänger und Dame den Ton der Sehnsucht und des inneren Zwiespaltes zu erklären.

Zu der gleichen Zeit hatte Aloys Schulte von historischer Seite diese Probleme in Angriff genommen, der einzige Historiker bis heute, der auf diesem Gebiete gearbeitet hat, und darum von Germanisten meist als unbedingte Autorität zitiert. Schulte ist in seinen mannigfachen Forschungen der Standesdifferenz zwischen Freien und Dienstmannen in ihrer letzten rechtlichen Konsequenz nachgegangen und diese Trennung möglichst scharf herauszuarbeiten bemüht gewesen. In seinem Aufsatze: Die Standesverhältnisse der Minnesinger (Zeitschrift f. deutsches Altertum 39) sprach er diese Standesdifferenz denn auch geradezu als ein wesentliches Moment für die Entwicklung des Minnesangs an.

Die schon lange vor Schönbach und Schulte 1876 erschienene Dissertation von Henrici hatte diesen Gedanken drastisch und realistisch so weit verfolgt, daß der Minnesang aus dem Frauendienst abgeleitet wurde und der Frauendienst aus dem Respektverhältnis des Untergebenen gegen die Herrin, die durch den Be-

sitz des Schlüssels zu Speisekammer und Kleiderraum so wesentlich war für sein leibliches Wohlbefinden und ihn so anstachelte, ihr auf jede Weise zu huldigen. Das sei als Kuriosum erwähnt. Ernst genommen wurde diese Meinung damals wohl von keinem. Steinmeyer tat sie wie einen schlechten Witz ab. Aber heute steuert Wechßler auf ähnliche Ziele hin, wenn auch mit schwererem Ballast und günstigerem Winde. Und all die mannigfachen Fragen, die sich an diese Probleme anschließen, verlangen nach Antwort.

Sie seien nicht im einzelnen aufgeführt. Im wesentlichen sind es zwei Linien, die sich schneiden. Zunächst die Frage nach den sozialen Grundlagen des Minnesangs, nach den ständischen Beziehungen, in denen die Dichter stehen und aus denen sie nicht losgelöst zu denken sind. Und damit verbunden die andere, wie weit der Minnesang in seiner künstlerischen Gestaltung, seiner Ausdrucksform einen spezifisch ständischen Charakter trage. Die Frage nach der Trennung älterer Liebeslyrik vom jüngeren Frauendienst-Minnesang und die nach dem fiktiven Charakter dieser Poesie hängen damit zusammen.

Mein Ziel ist es, in diesem kurzen Vortrage wenigstens die Wege aufzuzeigen, die zu sicheren Ergebnissen zu führen versprechen. Ich beginne mit der Frage nach den Standesverhältnissen der Minnesänger. Hier bestehen bedeutsame Unterschiede zwischen provenzalischen und deutschen Dichtern. Unter jenen treffen wir viele Angehörige der niederen Stände, nicht arme Ritter nur, sondern geradezu Bürger- und Handwerkersöhne, ja auch „Joglars". Unter den deutschen Minnesängern sind Spielleute und Bürgerliche — in der guten Zeit wenigstens — gar nicht vertreten. Der unfreie Adel — ministeriales und milites, Dienstmannen und Ritter — stellt hier den größten Prozentsatz. Aber man darf sich diese unfreien Ritter nicht als arme Teufel vorstellen. Waren doch auch die staufischen Machthaber in Italien Reichsdienstmannen. Nur einzelne der ritterlichen Sänger, wie gerade Walther von der Vogelweide, sind arm gewesen und abhängig von der Gnade des Herrn; andere gehörten zu den führenden Geschlechtern des Landes. An die große politische Rolle, die Ulrich von Lichtenstein — übrigens ein sehr fähiger Verwalter und Vermehrer seines großen Besitzes — und Herrand von Wildonie in der Steiermark

spielten, sei erinnert. Für die äußere Gestaltung ihres Lebens waren solche reichen Sänger nicht abhängig von der Gunst ihrer Dame. Wir haben auch keinerlei Anhaltspunkte dafür, daß die Dame des Sängers immer oder oft einem höheren Stande angehört habe als dieser selbst. Die sehr geringe Zahl freier und gräflicher Geschlechter in einigen Teilen von Deutschland, im Südosten besonders, schon zu Anfang des 13. Jahrhunderts macht das vielmehr sehr unwahrscheinlich. Und andrerseits wurde einem begüterten Ministerialen die Tochter eines freien Geschlechtes auch zur Ehe wohl nur selten verweigert. Schulte behauptet mit Unrecht, daß ein Ministerial sich auf die Hand der Tochter eines Edelfreien keine Hoffnung machen durfte.[1]) Eheschließungen zwischen Ministerialen und freigeborenen Mädchen sind seit dem Ende des 12. Jahrhunderts sehr zahlreich nachzuweisen. Folgten die Kinder auch rechtlich der ärgeren Hand, die oft der begütertere Teil war, war auch eine formelle Freilassung nötig, um ihnen eventuell Stand und Besitz des freien Teils der Eltern zu sichern, kennen wir ferner auch in einzelnen Gegenden Deutschlands, aber nicht überall, freiherrliche Stifter und Klöster, die sich gegen die Ministerialen abschlossen — eine große Kluft zwischen den beiden Ständen bedeutet das alles nicht. Die Tradition ist im Rechtsleben außerordentlich stark. Sie hält an Gesetzen und Formen fest, über die das wirtschaftliche und kulturelle Leben längst hinweggeschritten sind. Der deutsche Ritterstand wird in der Mitte des 12. Jahrhunderts eine kulturelle Einheit. Scheidungen zwischen Höheren und Niederen, zwischen politisch und kulturell Führenden und Abhängigen sind nun weniger durch die alten landrechtlichen Gegensätze von frei und unfrei, weit mehr durch die Differenzierung wirtschaftlichen Vermögens bedingt.

So sind aus der Zugehörigkeit der Mehrzahl der deutschen Minnesänger zum Stande der Dienstmannen und Ritter keinerlei Rückschlüsse auf tatsächlichen Höhenabstand zwischen Dichter und Dame zu ziehen. Ja schon die einfache Tatsache, daß unter

[1]) Schulte, Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins, Neue Folge VII, S. 543. Ich habe viele Belege für solche Ehen und auch, allerdings weniger zahlreich, für Ehen freier Männer mit Ministerialentöchtern gesammelt, die ich an anderer Stelle vorlegen werde; vgl. vorläufig mein Buch über die Ministerialität in Südostdeutschland, Weimar 1910, S. 83f.

den frühesten Minnesängern mindestens die Hälfte, was nicht mit absoluter Sicherheit, aber mit großer Wahrscheinlichkeit zu erweisen ist, dem freien Stande angehörten, macht die Herleitung des Frauendienstes aus ministerialischen Standesverhältnissen unmöglich.

So viel über die Vorfrage nach den sozialen Grundlagen des Minnesangs. Nun zu diesem selbst. Zeigen die Lieder des deutschen Minnesangs einen ausgesprochen ständischen Charakter? Worin wird dieser deutlich? Und weisen diese Momente den Minnesang bestimmten Schichten des Ritterstandes zu, den Freien, den Dienstmannen, oder der ritterlich-höfischen Kultur in ihrer Gesamterscheinung?

Es ist das Feld stilistischer Beobachtungen mit kulturellem Hintergrund, auf das ich die Fakultät bitte mir zu folgen.

Ich greife drei Ausdrucksformen als wesentlich und besonders bezeichnend heraus: die Epitheta, die Bilder und Metaphern, und die Wendungen, die die Abhängigkeit des Dichters von der Geliebten und seine Ergebenheit bezeichnen, die Wendungen des sogenannten Frauendienstes. Bei dem letzten Punkt werde ich am ausführlichsten zu verweilen haben.

Die Epithetaforschung ist auf dem Gebiete der mittelhochdeutschen Literatur besonders rege gewesen.

Dem Minnesang speziell gehört die schon genannte Arbeit von Schissel von Fleschenberg, die dem ästhetischen Gehalt und der Bedeutungsnuancierung, besonders nach der Seite des Standesgemäßen hin, bei den einzelnen Adjektiv-Epitheten und ihrer Verwendung durch die einzelnen Dichter von Minnesangs Frühling nachgeht, aber leider auf jeden Vergleich mit anderer und früherer Dichtung des 12. Jahrhunderts verzichtet. Doch wird ein solcher Vergleich durch andere stilistische Arbeiten ermöglicht, durch solche über das Rolandslied, König Rother usw.[1]), besonders durch die Kieler Dissertation von Gärtner (1911) über die Epitheta bei

[1]) Baumgarten, Stilistische Untersuchungen zum deutschen Rolandsliede, 1899; Wiegand, Stil. Untersuchungen z. König Rother (Germanist. Abhandlungen 22. Heft, 1904); Lackner, Das schmückende Beiwort in den deutschen Dichtungen des 12. Jahrhunderts, Diss. Greifswald 1903; Steinmeyer, Erlanger Rektoratsrede 1889 (wert); Vogt, Der Bedeutungswandel des Wortes Edel, Marburger Rektoratsrede 1908.

Walther von der Vogelweide, die die geistliche Dichtung heranzieht. Aus diesen verschiedenen Materialzusammenstellungen und eigenen Beobachtungen ergibt sich mir folgendes:

Eine Reihe Adjektiva erscheinen so häufig im Minnesang, daß sie als typisch für diese Dichtungsart anzusprechen sind. Einige von diesen sind dem Minnesang eigentümlich, erscheinen in der früheren Dichtung oder in der gleichzeitigen Dichtung älteren Charakters überhaupt nicht oder in ganz anderer Bedeutung. „*Senede*" z. B. zur Bezeichnung erotischer Gemütszustände kommt weder in der geistlichen Dichtung noch im Rolandslied, in der Kaiserchronik, im König Rother usw. vor, „*sælec*" nur in anderer, geistlicher Bedeutung, „*minneclich*" sehr selten. Wo „*stæte*" in älterer Dichtung erscheint, hat es ausschließlich noch den ursprünglichen, nicht den übertragenen Sinn. Im Minnesang bezeichnet es eine höfische Eigenschaft. So ist es später bei Wolfram besonders beliebt. Ähnlich erscheint „*hoch*" in der geistlichen Dichtung, im Rolandslied, König Rother usw. nur in seiner ursprünglichen Bedeutung, im Minnesang dagegen mit standesmäßigem Einschlag, besonders in Verbindung mit „*muot*". So haben auch andere Worte im Minnesang eine vom früheren Gebrauch abweichende Bedeutung bekommen: „*guot*" scheint sich aus der allgemeinen Bedeutung älterer Dichtung zu einem höfischen Standesattribut im Minnesang und der höfischen Dichtung überhaupt zu verengen; „*reht*" erhält statt der christlichen Bedeutung eine standesmäßige Färbung; ähnlich „*schoene*" und „*reine*", bei denen dies aber nicht so scharf zu beobachten ist. Alle diese Adjektiva sind sehr häufig im Minnesang. Etwas seltener erscheinen „*wert*", ein spezifisches Wort höfischer Sprache in der Bedeutung lieb, geehrt, das von den Epen älteren Stils gerade nur der „Herzog Ernst", in späterer Überlieferung höfischen Einschlags, häufiger gebraucht, und „*edele*", das dann bei Gottfried, wie Vogt nachgewiesen hat, ausschließlich Standesattribut ist. — „*Hübsch*", „*hövesch*" und „*biderbe*" sind als Standesbezeichnung besonders charakteristisch, aber im Minnesang selten, wo sie gerade bei den älteren Dichtern auftreten.

Durch die Gesamtheit dieser Epitheta erweist sich der deutsche Minnesang als spezifisch höfische Dichtung. Und es zeigt

sich zugleich, daß trotz der unverkennbaren Unterschiede, die zwischen der älteren österreichischen Liebesdichtung und dem eigentlichen Minnesang bestehen und die Schissel von Fleschenberg nur mit Unrecht abzustreiten sucht, der Minnesang doch gerade als ständisch bedingte Ausdrucksform eine Einheit darstellt. Darauf komme ich noch zurück.

Zunächst suche ich für den ständischen Charakter des Minnesangs eine Bestätigung durch andere Beobachtungen. Für die Persönlichkeit und Anschauungsweise eines Dichters sind die Vergleiche und Metaphern besonders charakteristisch. Sie offenbaren uns, in welchen Reichen seine Phantasie heimisch ist und die Gestaltungsmöglichkeiten für seine inneren Erlebnisse erhält.

Nun steht freilich der Minnesang nach seinem ganzen Wesen bildlicher Gestaltung fern, und man wird überhaupt nicht aus einzelnen Bildern, die dem Dichter begegnen, Rückschlüsse tun dürfen auf die äußeren Verhältnisse, in denen er sich bewegt. Aber wenn gerade da, wo wir wenig dichterische Vergleiche erwarten dürfen, eine Gesamtheit von Dichtern die Mehrzahl dieser Vergleiche in ein und derselben Sphäre findet und zu einem traditionellen Bestandteil dieser Dichtungsart werden läßt, so dürfen wir immerhin Wahrscheinlichkeitsschlüsse auch auf den Stand der Dichter, wenigstens für die erste Zeit dieser Dichtungsart, daraus ziehen.

Ich greife einiges aus den Dichtern in Minnesangs Frühling, aus Botenlauben, Hohenburg, Hohenvels, Lichtenstein, Neifen und wenigen anderen heraus.

Das ritterliche Leben spielte sich ab auf der Jagd oder im Kampf mit Siegen und Unterliegen, Gefangennehmung und Beraubung, in Lehnsbeziehungen und anderen Abhängigkeitsverhältnissen, und zu der eigentlichen Arbeit in Friedenszeit gehörte vorwiegend die Rechtsprechung. Bilder aus der Rechtssprache sind im Minnesang verhältnismäßig häufig, aber da sie nicht dem Ritterstande allein angehören, will ich das nicht zu sehr betonen. Deutlicher sind Bilder der Jagd, wie sie Lichtenstein und Hohenvels besonders lieben. Der Vergleich der Minne mit der Jagd, mehrfach angedeutet in Wolframs Dichtung, ist ein Hauptingredienz späterer Minneallegorie.

Reinmar der Alte läßt eine Frau sagen:

„Ich wart noch nie von im gejaget. . .
niemer wirde ich âne wer.
bestât er mich, in dünkt mîn einer lîp ein ganzes her.“
(Minnesangs Frühling 172, 7.)

Das ist die Antwort auf die Worte des Mannes, die Frau müsse mehr Gewalt an ihm begehen, als je ein Weib an einem Manne beginge, bevor er ihren Dienst lasse, und doch habe sie ihn schon ganz beraubt. Es ist dies ein häufig wiederkehrendes Bild, durch Beraubung, Fesselung, Gefangennehmung die Überwältigung durch die Liebe auszudrücken, die den Mann in ihren Zwang nimmt. „*Minne lâ mich vrî: mich twingent sêre dîniu bant*“ (Neidhart, hg. Keinz 39, 54). Vergeblich ringt er mit ihr: „*s'ist obe so bin ich unden*“ (M. Fr. 73, 28). Er wird verwundet. Neifen drückt später auch das Empfinden der Frau durch das Bild der „*senden wunden*“ aus, „*die stênt noch unverbunden*“ (Neifen, hg. Haupt 50, 32ff.). Die Liebe ist ihm und anderen ein ritterlicher Kampf zwischen Mann und Weib. Der beginnt mit der Fehdeankündigung, dem „*widersagen*“, ein Wort, das aber auch einen anderen Sinn haben, einfaches Sichlossagen bedeuten kann. Der Unterlegene muß „Sicherheit bieten“ — ein mehrfach wiederkehrender Ausdruck, in dem Vogt das feierliche Liebesgelöbnis sehen will —, auch wohl sich zur Zinszahlung verpflichten an die Geliebte, die in seinem Herzen als „voget“ herrscht. Das Bild des Zinszahlens kehrt häufig wieder. Ihm entspricht auf der andern Seite die Forderung des Soldes, die der Mann erhebt, da er um Sold dient, ein Ausdruck, der erst verhältnismäßig spät Gemeingut des Ritterstandes geworden ist. Was der Minner unter dem Solde versteht, sagt Lichtenstein deutlich:

„Minnen solt wird geholt volleclich,
da ein man und ein wîp umb ir lîp
lâzent vier arme gân.“ (Frauendienst 433, 19.)

Aber auch geringere Gewährung, ein Kuß, ist dem König von Böhmen schon „*der minne lêhen*“ (Minnesänger, hg. von v. der Hagen I, 10b). Kilchberg sagt hübsch: „*sol ir rôter munt mir ein küssen lihen*“ (ebd. 24a). Dieses so nahe liegende Bild des Lehens ist im Minnesang nicht häufig. Lichtenstein (45, 20) sagt, er habe Herz, Leib, Mut und Sinn der Geliebten „*ze lêhen*“ gegeben. Konrad von Würzburg will „*umb ein lêhen: vlêhen*“, eine Reimbindung,

die auch Albrecht von Johannsdorf schon kennt, der aber Gott um ein Lehen bittet, wie Dietmar der Sezzer Leib und Gut als ein Lehen von Gott auffaßt (v. der Hagen II, 321b, 174b; M. Fr. 86, 23)

Breit ausgeführt ist das Bild des Lehens von Burkart von Hohenvels (v. der Hagen I, 209). Er gibt sein Herz der Geliebten, es als Zinslehen zurückzuerhalten. Dann soll es mit Zins geladen wieder zu ihr kommen. „*Wil si ich tuon in mannes recht: Mîne hende valde ich ir.*" Das Falten der Hände ist Symbol der Lehnshuldigung. Ob aber an anderen Stellen, da vom Falten der Hände die Rede ist, bei Veldegge (M. Fr. 58, 16), Otto von Botenlauben, Ulrich von Lichtenstein (394, 26ff.) u. a., immer an die spezielle Lehnshuldigung gedacht ist oder es hier nicht einfach ein Ausdruck des Bittens oder Dankens sein soll, das muß dahingestellt bleiben.

Aus der Sphäre des Lehnswesens stammt auch Hartmanns schönes Bild „*Mîn sanc ensüle des winters wâpen tragen*" (M. Fr. 205, 3). Andere Formen der Abhängigkeit im bildlichen Ausdruck sind „*ingesinde*" sein, Gottes, des Todes oder der Dame, oder „*undertân*". Auch dieses von der Beziehung zu Gott gebraucht, zu der Welt, zu Abstrakten, einem Wahne (Botenlauben), von sich selbst zur Bezeichnung wieder erlangter Freiheit: „*ich wart mir selben undertân*" (II. Büchlein 555), vorwiegend aber von dem Verhältnisse des Sängers zur Dame.

Hier begegnet sich dies Wort mit einer Reihe verwandter Ausdrücke, die nicht eigentlich mehr Vergleiche oder Metaphern zu nennen sind, sondern erstarrte konventionelle Formeln darstellen und die Ergebenheit gegen die Dame, das sich von ihr abhängig fühlen, deutlich machen sollen. Eben das, was man Frauendienst nennt.

Daß der Sänger seiner Dame dienen will, ihr lange Jahre gedient hat, ihr seinen Dienst bietet, „*ze dienste*" sich ihr befiehlt, das sind immer wiederkehrende Wendungen, die keiner Belege bedürfen. Er ergibt sich ihr, will für sie leben, nennt sich ihr „*dienestman*", ihr „*eigen*", „*eigen-knecht*", „*eigen-man*", seltener ihr „*dienest*" allein oder „*diener*", was im späteren Minnesang häufiger ist als im früheren, oder „*eigen diener*", er gibt, bietet, neigt sich ihr

„*vür eigen*“, ist ihr „*dienstes undertân*“ oder „*eigenlichen undertân*“. In einem früheren Aufsatze (Zeitschrift für deutsches Altertum, Bd. 52) habe ich reichlich Belege für diese Ausdrücke gegeben, die ich aber heute noch vermehren könnte. Auch die Wendungen, daß die Frau dem Manne gebieten soll — so schon im Tagelied Dietmars von Aist (M. Fr. 39, 25) —, er sich ihrem Gebot neigt, in ihre Gewalt sich gibt, gehören hierher wie auch zum Teil wenigstens die Verbindungen mit *genâde*, das Bitten um Gnade, Gnade suchen, „*ûf genâde verlâzen*“, „*an ir genâde geben*“, „*genâde widersagen*“ (Hartmann, M. Fr. 206, 16), „*ûz ir genâden komen*“ (Reinmar, M. Fr. 159, 31), „*ûf genâde singen*“ oder „*dienen*“ (Schwangau, v. der Hagen I, 280a). Daß dienende Abhängigkeit mit solchen Worten ausgedrückt werden soll, zeigt deutlich eine Stelle im „Wigalois“ (7186ff.), da der Besiegte Sicherheit gibt, dem Sieger dienen will, sein „*man*“ werden, und der Sieger „*in sîne gnâde in enpfie*“. So mag auch *hold* zuweilen in einem dem *hulde swern* zugehörigen Sinn gebraucht sein, wie auch die Bitte „*lâ mich in dîner hulde sîn*“; meist aber ist *holt* Ausdruck einfacher Liebesempfindung ohne konventionelle Begleitvorstellungen eines dienstlichen Abhängigkeitsverhältnisses: „*holt bin ich dir inneclichen*“.

Um zu veranschaulichen, wie häufig diese Dienstwendungen im Minnesang auftreten, greife ich zwei Seiten aus Gottfried von Neifen nach der Ausgabe Haupts heraus. Da stehen auf S. 29 und 30 allein folgende Sätze:

„*Minne ich bin dir undertân;*
Minne wis gewaltic mîn.“
„*der* (nämlich der Geliebten) *ich mich für eigen jach.*“
„*nu bin ich doch ir dienestman*“
„*ir hulde gebe*“
„*ich diene ir eigenlîche*“
„*genâde minneclîchez wîp.*“

Und Neifen ist doch gerade ein Dichter, der dem Beispiel Walthers und Neidharts folgend von einfacher natürlicher Empfindung singt und die oft derben Erlebnisse in bäuerlicher Umgebung gestaltet. Aber unter dem Banne der Tradition des Minnesangs stehend, kann er dem Tone des Frauendienstes sich doch nicht entziehen — was auch Neidhart nicht ganz getan hat — und dieser typisch gewordenen Wendungen doch nicht entraten. Wie sehr

eben gerade diese Ausdrücke als wesentliche Bestandteile des Minnesangs erschienen, wird uns in den Liebesbriefen der Dichtungen späterer Zeit besonders deutlich. An die von Pfeiffer Heinzelin von Constanz zugeschriebene „Minnelehre" sei erinnert oder an die Muster von Briefen, die Eberhard von Cersne, der Westfale, in „Der Minne Regel" gibt, oder an die von Laßberg und Ettmüller veröffentlichten Handschriften. Bei Eberhard von Cersne heißt es z. B.:

> „*Hore mich frouwe dynen knecht*" (v. 947)
> „*Dir wil ich doch syn undertan*" (v. 953)
> „*La mich tzu dyenste wesen dyr*
> *Myn allir liebeste frouwe!*" (v. 991).

Und noch in Heinrich von Wittenweilers derber und erfrischender Satire erklärt der Dorfschreiber Nabelreiber dem Bauern Triefnas, wie er lieben müsse. In einer Botschaft solle er der Geliebten sagen:

> „*Der von grosser aiemuotihayt*
> *Embeut dir seinen dienst berayt*",

und auf der Straße solle er ihr das „*hofelied*" singen: „*Ze dienen hab ich ir gesworn*" (hg. Bechstein S. 46f.).

Diese Dienstwendungen sind so sehr die typischen Ausdrücke des Minnesangs geworden, daß sie beim Herabsinken dieser Dichtung in andere Sphäre uns in ihrer schmutzigen Umgebung als die letzten treu bewahrten Reste des alten Schmuckes aus früherer reicherer Zeit erscheinen. Sollten sie da nicht auch schon am Anfang des Minnesangs leuchten?

Wechßler hat eine scharfe Scheidung zwischen dem ritterlichen Liebeslied und dem Frauendienstlied des Minnesangs gemacht. In Deutschland haben, nachdem schon Uhland auf die Stilverschiedenheit älterer österreichischer und jüngerer Minnedichtung hinwies, Scherer, Streicher[1]) u. a. diese Unterschiede scharf herausgearbeitet. Scherer hat geradezu das Fehlen des Frauendienstes als Kriterium der älteren Lyrik angesprochen und zur Datierung verwandt. Allein, die Einheit all der oben genannten Ausdrücke zugestanden, ist diese Meinung kaum zu halten. Wir finden die Wendungen mit „*dienen*", „*dienst entbieten*", „*eigen*", „*undertan*", dem Gebot der Herrin folgen, auch in der älteren Lyrik, nur beim Kürenberg nicht, den die Scherersche

[1]) Zeitschrift für deutsche Philologie Bd. 24.

Schule ja aber gerade als eine höchst individuelle Erscheinung, gar nichts Typisches hinzustellen versucht hat[1]), und nicht bei dem Burggrafen von Regensburg, unter dessen vier Strophen drei Frauenstrophen sind, dagegen bei dem von Rietenburg, der mit letzterem sehr wohl identisch sein mag, bei Meinloh von Sevelingen; bei Dietmar von Aist auch schon in den Liedern, die Scherer zu Dietmars erstem Buche rechnet, das den Frauendienst noch nicht kennen soll[2]), bei einem Anonymus (M. Fr. 6, 6) sowie in einem Liede der Carmina Burana (141a), das sich durch sehr einfache Strophenform mit gepaarten Reimen und Fehlen der Senkung als früh erweist. Nur künstliche Interpretation kann hier noch eine Trennung zweier Schichten mit und ohne Frauendienst machen, eine Zirkelinterpretation, die das als Kriterium verwendet, was sie erst beweisen müßte. Mir scheint vielmehr: ebenso wie in der Verwendung der Epitheta erweist sich der deutsche Minnesang durch diese typischen Ergebenheitsausdrücke als eine Einheit und zugleich als Standesdichtung.

Als Standesdichtung! Nicht in dem Sinne, daß die Dichter durch die eine Dienstbeziehung bezeichnenden Worte das Lehnswesen oder die Ministerialitätsverhältnisse bewußt kopieren. Wechßler ging in einem älteren Aufsatz „Frauendienst und Vasallität"[3]) so weit, für den provenzalischen Minnesang nachweisen zu wollen, es sei eine bewußte, ja geforderte Technik gewesen, daß der Sänger seine fingierte Liebesbeziehung sich genau in den Formen der Vasallität abspielen, sie die verschiedenen Stadien des Vasallitätsdienstes durchlaufen ließ. Ich habe im Anschluß daran gezeigt (Zeitschrift f. d. Altertum 52, S. 141ff.), daß im deutschen Minnesang Beziehungen auf Vasallitätsverhältnisse sich so gut wie gar nicht finden, daß hier vielmehr der Dichter sich nicht als Lehnsmann, sondern als Dienstmann oder Eigenmann fühlt, und habe dies auf das Vorherrschen der Ministerialität innerhalb des deutschen Ritterstandes zurückgeführt. Ich habe aber damals schon Wechßler gegenüber betont, daß es sich nicht

[1]) Vgl. Joseph, Die Frühzeit des deutschen Minnesangs, Quellen und Forschungen 79.

[2]) M. Fr. 35, 15, vgl. Zeitschrift für deutsches Altertum Bd. 52, S. 148 (lies Anm. 1: 35, 15).

[3]) Zeitschrift für französische Sprache und Literatur Bd. 24, S. 159ff.

um die Darstellung sich entwickelnder Dienstverhältnisse, sondern um das Aufgreifen einzelner Bilder und Wendungen aus dieser Sphäre handelt. Ja um Bilder kaum mehr. Bilder, die Lehnsverhältnissen entnommen sind, habe ich oben nur ein paar angeben können; das war in dem Falle die gesamte Ausbeute des deutschen Minnesangs. Das einzige breiter ausgeführte Bild von Burkart von Hohenvels diente dazu, die Hingabe seines Herzens an seine Dame anschaulich zu machen. Davon, daß er selbst sich als Lehnsmann der Dame erklärte, war nicht die Rede. — Wenn aber die so oft verwandten Worte *dienstman, eigen* usw., die in ihrer streng ständischen Bedeutung genommen ministerialische Abhängigkeit bezeichnen, wirklich solche Ministerialitätsverhältnisse getreu kopieren sollten, wie erbärmlich arm wären dann all diese Dichter, die so gar nichts von den mannigfachen Formen des sie umgebenden Lebens darzustellen wüßten und immer wieder nur mit ein paar doch einfachen Ausdrücken sich behelfen! Nein! Der Minnesinger will gar nicht die verschiedenen Stadien der Dienstverhältnisse in der Beziehung zu seiner Dame durchlaufen. Er will seine Liebe, seine Ergebenheit, das Sichabhängigfühlen zum Ausdruck bringen und bedient sich dazu der für ihn bereit liegenden Wendungen, die der höfisch wohlerzogene Mann — einerlei ob Freiherr, ob Ministerial — in solchen Lagen zu sagen hatte. Diese Ergebenheitsausdrücke sind konventionelle Wendungen der Sprache höfischen Verkehrs. Sie gehören gar nicht dem Frauendienst allein an.[1])

[1]) Wenn die Ausdrücke des Dienstes sich nur im Minnesang, nicht aber überhaupt in der höfischen Sprache fänden, so könnte vielleicht an einen Einfluß antiker Literatur, besonders Ovids, gedacht werden. In der Tat ist eine solche Anknüpfung schon versucht worden (Schroetter, Ovid und die Troubadours, vgl. Voßler, Literaturblatt f. germ. u. roman. Philologie 1909, S. 63). Ausdrücke wie *servire puellae, militare, servus* der Geliebten, *domina* u. ähnl. finden sich schon bei Ovid (Ars amandi II 228, 233, Amores II, XVII 1f., 23f., ib. I, III 5f., I, IX 1f.), aber hier nur als eine nicht ernst gemeinte Koketterie gegen das tatsächlich tiefer stehende Mädchen (puella!). Sie mögen von hier auf die Vagantendichtung eingewirkt haben, der Ausdrücke wie *militare Veneri* u. ähnl. geläufig sind (Carmina Burana Nr. 79, 107, 53, 35, 128; *castra amoris* mehrfach in Du Mérils Sammlung und in des Matthäus von Vendôme Briefsteller, Münchener Sitzungsberichte 1873, S. 697f. u. a.). Die Dienstausdrücke des Minnesangs aber gehören einer ganz anderen Sphäre an. Wie denn auch der Vergleich der Liebe mit dem Krieg bei Ovid das Kämpfen

Schon im Minnesang selbst werden die Worte *dienen, dienest sagen, undertan* usw. vereinzelt auch von dem Verhältnis der Frau zum Manne gebraucht, sowie von dem Verhältnis des Menschen zu Gott und anderen Menschen. So sagt Reinmar:

„vinde ich iender dies mit triuwen an mich gernt,
den diene ich umb ir hulde“ (109, 5).

Und ein entgegengesetzter Ausdruck, der mehr den bildlichen Charakter bewahrt hat, „*dienest widersagen*“, bezieht sich bei Neidhart z. B. nicht auf die Geliebte, sondern auf seine Dörper, während Frau Welt ihm einen Boten sendet:

„unde enbôt mir offenbâr
ir dienest unde ir minne“ (Neidhart S. 86, S. 112=46, 53; 60, 10).

Ja wie der Mann Dienstmann der Minne oder der Geliebten wird, so werden in Dichtungen des späten 13. Jahrhunderts auch Mädchen als „*der minne dienstwîp*“ bezeichnet, was nicht ein ständischer Ausdruck ist, sondern eine analoge Neubildung.[1])

Und außerhalb des Minnesangs? Es ist zu verwundern, wie wenig man bisher, um diesen in seiner kulturellen Bedingtheit und Erscheinungsform zu verstehen, die epische Dichtung der Zeit zum Vergleich herangezogen hat. Die Epen stellen doch unsere wichtigste Quelle für die höfisch-gesellschaftliche Seite des Rittertums dar.[2]) Sie zeigen uns die Formen, in denen die Menschen damals miteinander verkehrten, wenn sie auf der Höhe der Kultur zu stehen wünschten.

Von den verschiedenen Wendungen mit *dienst* ist der Ausdruck *dienst bieten*, der im Minnesang so oft vorkommt, in der

gegen die Geliebte, um sie wie eine belagerte Festung zu erobern, bedeutet, während im Minnesang neben solchen Vergleichen häufiger die andere Anschauung ist, daß der Sänger sich im Solde der Herrin stehend fühlt und für sie kämpft.

[1]) Fragment Portimunt Vers 250 (v. Kraus, Mittelhochdeutsches Übungsbuch); Minne und Gesellschaft Vers 83 (Mittelhochdeutsche Minnereden, hg. Matthaei, Deutsche Texte des Mittelalters 24, 1913).

[2]) Als Quelle höfischer Form und Ausdrucksweise dürfen die ritterlichen Epen verwandt werden, so vorsichtig man sonst ihrer kulturgeschichtlichen Ausbeutung gegenüberstehen mag; vgl. zu dieser methodischen Frage die Einleitung meines schon genannten Buches über die Ministerialität; Schwietering, Zur Geschichte von Speer und Schwert im 12. Jahrhundert (Jahrbuch der Hamburgischen wissenschaftlichen Anstalten XXIX, 1911, 8. Beiheft, 2. Teil) S. 9; Langlois, La société française au XIII. siècle d'après dix Romans d'aventure, Trois. éd., Paris 1911, Introduction.

Epik bei weitem der häufigste. Er ist eine stehende Wendung in Botenaufträgen und Briefen. Ebenso *dienest sagen*. Im „Graf Rudolf" sendet ein König dem andern einen Boten:

„er inbot im minnecliche
dienest unde minne viele" (18, 7).

Ebenso in der „Aeneide":

‚sinen dienest he hem ontbôt" (3876).

In Eilharts „Tristan" trägt eine Frau dem Boten auf:

„sô saltu im mîn dînest sagin" (D. 7165).

Schon im „König Rother" (V. 2010) sagt Dietrich:

„nû sage der juncvrouwin dîn mîn dienist".

In den höfischen Epen, in Iwein, Lancelot, Wigalois, Mai u. Beaflor, Tandareis, Meleranz usw. häufen sich die Belege für diese Erscheinung, im „Parzival" zumal, aus dem ich viele derartige Stellen anzuführen hätte. Auch im sogenannten Volksepos finden sie sich. Dieselbe Wendung dient als Begrüßungsformel, mit der der Gast sich beim Wirte einführt, als Abschiedsgruß des Fortgehenden:

„sîn dienest er in allen bôt
sus nam er urloup in den tôt" (Wigalois 1849),

als höfliche Redewendung gegen Frauen, wie das Nibelungenlied denn das ritterliche Benehmen gegen die Damen ganz allgemein als *„vrouwen dienen"* bezeichnet (557, 4; 1248, 4; 1250, 4).

Die Dienstanerbietung erfolgt in verschiedenen Ausdrücken, die alle im Minnesang ihre Entsprechung finden. Im „Parzival" sagt man zum König:

„lât mich in iuwern hulden sîn
und nemt hin widr den dienest mîn" (89, 19).

„Daz wil ich und mîn vrouwe immer diende sîn",

läßt Gunther Siegfried sagen, indem er ihn nach Worms bittet (Nibl. 678,2). Dido antwortet dem Aeneas auf seine Bitte um Schutz:

„Dem werde ich dienstes doen (537).

„Gebietet über mich",

sagt der Wirt zum Gast im „Parzival", im Rolandslied, ähnlich in den Nibelungen und sonst. Ja der Wirt erklärt sich als *undertân* des Gastes, auch das eine stehende Wendung, die ich mir aus Parzival, Nibelungenlied, Erec, auch aus König Rother notierte.[1]) Nicht nur der

[1]) Parzival 362, 4; 564, 1f.; Nibelungen 126, 1; Erec 4551f., vgl. 522f.; Rother 1277f., 2813; Engelhart 5790ff. usw.

um Urlaub bittende Wigalois bedient sich ihrer dem Könige gegenüber:

> *„nû wizzet daz ich iemer wil*
> *iu dienstes wesen undertân"* (11 587);

Könige selbst sprechen so zu ihren Mannen und Freunden, im „Rother" und sonst. Und wie ein Ritter sich selbst einem anderen *undertan* erklärt, so nennt er sich auch wohl *dienstman* und *eigen* eines Helden, dem er damit seinen Dank und seine Ehrerbietung ausdrücken will.[1])

Nur in den seltensten Fällen handelt es sich bei derartigen Wendungen um ein tatsächliches Abhängigkeitsverhältnis, das damit zum Ausdruck kommt. Meist sind es Gleichstehende, die so zueinander sprechen. Oder auch Herrscher, die ihre Gäste und Mannen mit diesen Worten ehren. Es sind konventionelle Formen des höfischen Lebens. Worauf sind sie zurückzuführen? Ihre Geschichte sei hier verfolgt.

Sie sind nicht ganz jung. Schon vor dem höfischen Epos finden sie sich im König Rother und Oswald, im Rolandslied und Alexanderlied, wo eine Frau einem König Dienst entbietet, und der König der Frau — aber nicht als Minneerklärung, sondern im politischen Verhältnis —, nämlich in der „Kaiserchronik":

> *„er enbôt der chuniginne*
> *dienest unde minne,*
> *aldaz der sun der muoter enbieten solte"* (8345).

Daß diese Formeln in der älteren Dichtung seltener sind, mag wohl der allmählichen Herausbildung der höfischen Lebensart entsprechen. Doch auch schon im 11. Jahrhundert ist ähnliches zu belegen, im „Ruodlieb", dieser so außerordentlich wertvollen Quelle für die Geschichte der Ritterkultur, die sonst leicht zu spät angesetzt wird. Hier läßt der besiegte König dem „*rex major*" von sich und den Seinen sagen: „*Fidum vel promptum subiectorum famulamen*" (IV, 135), und der *vicedominus* des Reichs trägt dem Gesandten des Königs auf „*devotum famulatum*" (IV, 168). Aber auch der große König hatte dem Besiegten durch seinen Boten sagen lassen:

> *„Primo servimen post fidi cordis amorem"* (IV, 92).

---

[1]) Vgl. Zeitschrift für deutsches Altertum 52, S. 138

Als Ruodlieb den Dienst des Königs verlassen hat und sich von seinem Freunde, dem Jäger, verabschiedet, der ihn eine Tagereise begleitet hatte, sagt er:

> „*Kare, meo domino de vero cordeve s*[*ancto?*]
> *Dic, precor, oramen vel devotum famulamen*
> *Omnibus atque suis mihi ceu cor semper amandis*" (V, 580).

Dem König und seinem Hofstaat läßt er seinen Dienst sagen. Genau entsprechend heißt es im „Parzival":

> „*sage Artûse und dem wîbe sîn,*
> *in beiden, von mir dienest mîn,*
> *dar zuo der massenîe gar*" (199, 2ff., ähnlich 267, 21f.).

Über den „Ruodlieb" zurück vermag ich speziell diese Wendung nicht zu verfolgen.

Ich habe die karolingische Literatur befragt, allerdings nur in rascher Durchsicht, deren Ergebnis mir aber Wilhelm Meyer aus seiner Kenntnis bestätigte. Diensterbietung fand ich hier nicht, wohl aber vereinzelt in Dichtungen und Widmungen eine Selbsterniedrigung des Verfassers: Paulus Diaconus nennt sich einmal des Königs *famulus*; und gerade Ermoldus Nigellus, der sich mehr als andere demütigt im übertriebenen Lob des Herrschers, bedient sich dieses Wortes sowohl König Ludwig wie Pipin gegenüber. Hibernicus Exul sagt:

> „*His ergo litterulis domini deposco salutem*
> *Perpetuam Karoli servulus ipse sui.*" [1])

Beide Worte, *famulus* und *servus* zusammen, finden sich in den Widmungsversen jener Handschrift, die uns das althochdeutsche Gedicht „Muspilli" aufbewahrt:

> „*Accipe summe puer parvum Hludowice libellum,*
> *quem tibi devotus optulit en famulus,*
> *scilicet indignus Iuvavensis pastor ovilis,*
> *dictus Adalrammus, servulus ipse tuus.*"

Angilbertus nennt sich in einem Gedichte „*servulus*" des heiligen Richarius (a. a. O. I, 363). Das weist uns auf die richtige Spur. Diese Ausdrücke stammen aus der geistlichen Literatur, speziell dem Briefe. *Servus servorum Dei, famulorum Dei famulus, servorum Christi famulus* usw., Bischöfe, Äbte, Presbyter nennen sich so, der Papst voran; und nicht nur Geistlichen, auch

[1]) Monumenta Germaniae, Poetae latini medii aevi I, 47; II, 4, 34, 91, 219; I, 396.

Weltlichen gegenüber. Es ist dies ein speziell christlicher Ausdruck. Die Vermutung, daß er aus Byzanz stamme, erwies sich mir als irrig. Er ist dort nur vereinzelt und spät bezeugt, bei Psellos etwa.[1] Die griechische und lateinische Briefliteratur, einschließlich der Papyrusüberlieferung, die ich befragte, kennt nichts Entsprechendes.[2] Die Kirche entnahm ihn den Briefen der Apostel, die sich *servus Jesu Christi, ministri Christi*, auch *servos vestros per Jesum* (2. Kor. 4, 5) und ähnlich nennen.

Wann, wo und unter welchen Bedingungen dann aus dieser Selbsterniedrigung in der Bezeichnung die formelle Dienstanerbietung wurde, die etwa die Salutationes des 7.—9. Jahrhunderts noch nicht kennen, wie eine Greifswalder Dissertation von Paul Krüger (1912) mich belehrt, das vermag ich nicht deutlich zu sehen. Belege dafür kenne ich zuerst aus dem 10. Jahrhundert, sowohl in Byzanz wie im Abendland. Dort im Gesandtschaftszeremoniell Constantins „De ceremoniis“ (Migne, Patr. graec., Bd. 112, S. 1258, 1262), hier in Briefen Gerberts an Otto III., wo byzantinischer Einfluß immerhin möglich wäre. Gerbert beginnt Briefe mit: „*Domino* usw. *debitae servitutis obsequium*“ und ähnlich.[3] In Briefen des 11. und der folgenden Jahrhunderte werden die Wendungen *devotum servitium, voluntaria servitus* usw. häufig.[4] Geistliche gehen voran und geben das Vorbild, Weltliche folgen.

Das germanische Empfinden sträubt sich zunächst gegen solche Wendungen. Die altgermanischen Grußformen kennen sie nicht. Die ältere angelsächsische Genesis gibt den Satz „*et fratres cuius proni adorantes in terram dixerunt: Servi tui sumus*“ nur durch die Worte wieder „*and his gebrodru onbugon to him*“, das Wort *servi* nicht übersetzend. Auch die mittelhochdeutsche Abschieds-

[1]) Sathas, Bibliotheca graeca medii aevi V, 1876, S. 46, 299, 416, 367.

[2]) Vgl. Ferdinandus Ziemann, De epistularum Graec. formulis, Diss. Halle 1911; Babl, De epistul. latin. formulis, Progr. Bamberg 1893; Mitteis-Wilcken, Grundzüge und Chrestomathie der Papyrusurkunde; Witkowski, Ptolemäische Privatbriefe. Hermann Schultz in Göttingen war mir bei dieser Feststellung liebenswürdigst behilflich.

[3]) Havet, Lettres de Gerbert, 1889, S. 166, 167, 236.

[4]) Vgl. z. B. in Briefen Geistlicher aus dem Ende des 10., dem Beginn des 11. Jahrh. in Pez, Thesaurus VI, 1, S. 111, 158 *devotae subjectionem obeditionis* u. ähnl., S. 132, 136 u. a. *devotum servitium* u. ähnl.

formel *„gebietet mir“* ist etwas spezifisch Mittelhochdeutsches, Höfisches, das die althochdeutsche Zeit noch nicht kennt.[1])

Unzweifelhaft hat die Entwicklung des Lehnswesens die Übertragung der Ergebenheitswendungen aus der geistlichen in die weltliche Sphäre und ihre große Verbreitung verursacht. Konnten doch die mannigfachen Abhängigkeitsverhältnisse, die die Vasallität schuf, auch ihrerseits leicht zu solchen Formen führen. Darum wurden auch gerade diejenigen Standesbezeichnungen, die den tatsächlichen Dienstverhältnissen geläufig waren, in die Sprache des Zeremoniells übernommen, d. h. in Deutschland vorwiegend die Bezeichnungen des unfreien Ritterstandes.

Der Gebrauchskreis dieser Wendungen, die die karolingische Zeit nur Herrschern und Heiligen gegenüber verwandte, erweiterte sich so mit der Entwicklung ritterlicher Kultur. Auch Gleichstehende werden nun so angesprochen.

Der Minnesang bediente sich dann dieser konventionellen Formeln, um die Empfindung der Ergebenheit gegen die Dame auszudrücken, nachdem die Stellung des Mannes zur Frau in einer hier nicht aufzuzeigenden allmählichen Entwicklung sich gewandelt hatte, eine huldigende geworden war. Diese Wendungen im Minnesang haben wir schon kennen gelernt. Und wieder weitet sich der Kreis: nicht allein in demütig verehrendem Aufschauen zu einer hoch über ihn stehenden oder stehend gedachten Gebieterin will der Ritter dienen, nicht verheirateten Damen allein; diese Worte des Dienstes werden Ausdrücke der Liebe schlechthin. *Dienen* und *lieben, sich für eigen bieten* oder den Wunsch haben, einer Frau eigen zu sein, und *minnen, dienst nemen* und sich lieben lassen, werden gleichbedeutende Worte. In vielen Versen des Minnesangs wird das deutlich. So, wenn Neifen (17) sich *„eigen“* der Geliebten nennt und im gleichen Gedichte sie nicht *„frouwe“*, sondern schlicht innig *„herzen trût“* anredet. Und wenn z. B. Hiltbolt von Schwangau sagt: *„do ich wol vieren vür eigen mich bôt“* (v. der Hagen I, 280b), so kann es sich hier schlechterdings nicht, wie Wechßler sagen würde, um eine Kopierung des Ministerialitätsverhältnisses

[1]) Stroebe, Altgermanische Grußformen, Paul u. Braune, Beiträge Bd. 37, S. 186; Bollhöfer, Gruß und Abschied in ahd. u. mhd. Zeit, Diss. phil. Göttingen 1912, S. 60.

handeln, das nur einen Herren kannte, nicht vier. „*Ez was ein spil*", sagt Hiltbolt, nicht allzu ernst gemeinte Liebeshuldigung. Parzival dagegen, gern bereit zu dienstreicher Hilfe für Frauen, wehrt sich doch, seines Weibes denkend, dagegen, daß eine andere Frau sein „*dienst wolde nemn*" (246, 47ff.), weil dies eben bedeutet: sich lieben lassen. Die gute Frau, so versichern uns Reinmar von Zwetern, Neidhart u. a., läßt sich nur von einem Manne dienen, d. h. lieben, und erwidert diese Liebe dann auch. Wenn Frauen einem Manne gestatten, „*ir dienestman*" oder „*undertân*" zu sein, so bedeutet das nach Hartmanns erstem Büchlein, daß sie ihn „*ze gesellen kiesent*" (Klage 1568, 1576, vgl. 15). Und daß das Anerbieten des Dienstes nicht schmachtende Huldigung allein ist, sondern reale Liebeswerbung, davon wissen uns viele Episoden der höfischen Epik zu erzählen. „*Möhte ich iuwer minne hân*", sagt Gawein einer Dame, und fährt dann fort, er sei ihr eigen: „*ir sult mich doch für eigen hân: nu nennt mich rîter oder knecht*" (Parz. 523, 13ff.). Kurz und bündig sagt er bei einer andern Gelegenheit:

> „*Nun ist hie niemen denne wir,*
> *frouwe, tuot genâde mir*" (615, 1).

Das Bitten um Gnade, das sich Dienstmann oder eigen nennen sind die stehenden Wendungen der Liebeserklärung in den höfischen Epen.

Aber ebenso wie der Verführer erklärt sich der Mann, der ein Mädchen zur Ehe wirbt, zu ihrem Dienstmann. Im „Parzival" schließt ein Werbebrief an Arthurs Nichte mit den Worten:

> „*und lâz mich sîn dîn dienstman,*
> *ich wil dir dienen swaz ich kan.*"

Wigalois schickt der Geliebten vor der Hochzeit einen Boten, der ihr seinen Dienst entbietet und schreibt ihr:

> „*iuwer gevangen bin ich   an mir ligent iweriu bant*" (8778),

ganz im Stil des Minnesangs. Und umgekehrt läßt in der „Guten Frau" die Fürstin auf eine Werbung durch einen Boten ein Eheversprechen geben mit den Worten:

> „*iu enbiet unser künegîn   si welle iu undertænic sîn*" (2385).

Die allgemeine Verwendung solcher Ausdrücke, die man für Worte des speziellen Frauendienstes hielt, zeigt denn doch, daß

auf die Irrealität eines Liebesverhältnisses aus den Dienstwendungen des Minnesangs kein Schluß zu ziehen ist. Andere Momente sprechen gegen eine solche oft angenommene Irrealität oder bloße Fiktion, wenigstens in vielen Fällen. Darauf kann ich hier nicht mehr eingehen.

Auch die jüngere Geschichte dieser Wendungen im Briefstil usw. zu verfolgen[1]), muß ich mir hier versagen. Das, worauf es mir wesentlich ankam, glaube ich gezeigt zu haben, daß nämlich diese Dienstwendungen eine allgemeine Ausdrucksweise der ritterlichen Kultur im ganzen waren, nicht Wendungen des Minnesangs oder des Wechßlerschen „Frauendienstliedes" allein und nicht Wendungen, die nur einem bestimmten Kreise des Ritterstandes angehört hätten, daß sich vielmehr hierdurch wie auch durch andere Ausdrucksmittel der deutsche Minnesang als einheitliche Standesdichtung erweist, als Standesdichtung der ritterlichen Kultur, der höfischen Gesellschaft.

[1]) Schon in Ulrich von Lichtensteins „Frauendienst" schreibt eine Frau an eine Verwandte: *„Mîn huld und ouch den dienest mîn enbiut ich dir vil willeclîchen"* (32, 9 ff.). Für das 14. u. 15. Jahrh. vgl. Steinhausen, Geschichte des deutschen Briefes I, S. 40 ff.

DIE POPULÄRPHILOSOPHIE DES FLORENTINER HUMANISTEN COLUCCIO SALUTATI.

Ein Beitrag zur Kenntnis der Weltanschauung des ausgehenden Mittelalters.

VON ALFRED v. MARTIN.

Inhalt: Einleitung. — Das Kausalsystem und die Prädestinationslehre: Die prima causa. Die causae secundae (Naturgesetze und Wunder). — Notwendigkeit und Zufall: Das Fatum. „Notwendigkeit“ und „Zufall“ im relativen Sinne (Definition. Anwendung der gemachten Unterscheidung. Zusammenfassung). Vorsehung und „Zufall“. — Willensfreiheit: Die prinzipielle Anschauung. Versuch einer Lösung der entstehenden Schwierigkeiten. Die Lehre vom Fatum und der Fatalismus. — Die Sünde: Entstehung der Sünde. Lohn und Strafe (Göttliche Gnade und göttliche Gerechtigkeit. „Praedestinatio“ und „praescientia“ im technischen Sinne. Notwendigkeit guter Werke. Notwendigkeit von Buße und Gebet). — Verstand und Glaube. — Relativität menschlichen Erkennens. — Pessimismus und Optimismus. — Schluß.

Das Mittelalter ist die Epoche der Einheitskultur; mit deren Auflösung beginnt die Neuzeit. Denn nur um den Preis der Zersplitterung dessen, was vorher ein Ganzes gewesen war, konnte das neue, tausendfach verzweigte individuelle Kulturleben errungen werden. Einheitskultur heißt Gebundenheit, aber auch Kraft: jene Kraft, die aus einer geistigen Gesamtdisposition fließt. Die Differenzierung macht individuelle Potenzen frei, aber sie stellt doch einen Zersetzungsprozeß dar. Es ist daher viel unabhängiges geistiges Machtgefühl in der Renaissance, aber auch viel Skepsis; viel wirkliche Freiheit, aber auch viel Zerfahrenheit, Haltlosigkeit und Schwäche. So begegnen wir auch auf dem Gebiete der Weltanschauung einerseits einer starken religiösen Subjektivität und weitgehendster Toleranz, gleichzeitig aber auch einer dekadenten Mischung von aufgeklärter Skepsis und Aberglauben.[1])

Nun wissen wir ja, was für „gewaltsame, rechtlose politische Verhältnisse, die oft einem glänzenden und dauernden Sieg des Bösen ähnlich sahen“,[2]) im Italien der Renaissancezeit herrschten. Da mußte natürlich das Nachdenken über Vorsehung, Freiheit und Notwendigkeit eine besondere Bedeutung gewinnen, es

[1]) Vgl. Burckhardt, Kult. d. Ren., 10. Aufl., II, S. 218 ff. [2]) Ebd. S. 219.

mußte zur „wahrhaft zentralen Frage“ aller religiös-philosophischen Betrachtung werden. „Wenn wir die Geschichte dieser Frage seit dem 14. Jahrhundert auch nur oberflächlich durchgehen wollten, so würde hieraus ein eigenes Buch werden,“ urteilte schon Burckhardt.[1]) Insgemein raffen sich freilich die Humanisten „nicht weiter auf als bis zu einer kalt resignierten Betrachtung dessen, was unter der ringsum herrschenden Gewalt und Mißregierung geschieht. Aus dieser Stimmung sind hervorgegangen die vielen Bücher „vom Schicksal“ oder wie die Varietäten des Titels lauten mögen. Sie konstatieren meist nur das Drehen des Glücksrades, die Unbeständigkeit der irdischen, zumal der politischen Dinge; die Vorsehung wird herbeigezogen, offenbar nur weil man sich des nackten Fatalismus, des Verzichtens auf Erkenntnis von Ursache und Wirkung oder des baren Jammers schämt.“[2])

Das ist die Höhezeit der Renaissance. Der frühe Humanismus kannte noch Naturen, die es fertig brachten, jene Probleme der Weltanschauung klar und systematisch durchzudenken; den Späteren fehlt meist die Neigung, aber auch die Kraft dazu.

In diesem Zusammenhang wurde bereits auf den florentiner Humanisten Coluccio Salutati hingewiesen; die Vorstellungen von seinem Denken, die dabei zutage traten[3]), sind indes ganz schief. Das ist auch kaum anders möglich, da man diejenigen Traktate Salutatis, die hier in erster Linie herangezogen werden müssen, insbesondere den Traktat „De fato et fortuna“, meist gar nicht näher kannte. Zwar fanden die falschen Angaben Voigts[4]) und anderer[5]) neuerdings ihre Richtigstellung[6]); eine zureichende[7])

[1]) Vgl Burckhardt, Kult. d. Ren., 10. Aufl., II, S. 225. [2]) Ebd. S. 234.

[3]) L. Geiger a. a. O. S. 228, Anm. 2.

[4]) Wiederbelebung des klass. Altert., 3. Aufl. I, S. 204.

[5]) Vgl. A. Rösler, Kardinal Johannes Dominici, Freiburg i. Br. 1893, S. 88, Anm. 2.

[6]) Ebd., S. 88f., 92; Giuseppe Zippel, „Giunte e correzioni“ zu dem cit. Werke Voigts, Firenze 1897, p. 7; Novati, Epistolario di Coluccio Salutati, IV, 74.

[7]) Rösler, der, wie er selbst betont, „in der glücklichen Lage“ war, den Traktat „durchgelesen zu haben“ (a. a. O. S. 88f.), gibt (S. 89—92) eine kurze Inhaltsangabe desselben, die jedoch sehr äußerlich und völlig unsystematisch gehalten, in einzelnem („fortuna“ bedeutet bei Salutati durchaus nicht dasselbe wie „Glück“!) sogar irreführend ist. Von einer Darstellung des philosophischen Gehalts ist keine Rede.

Information über jenen Traktat aber fehlt bis heute Auf ihm vor allem beruht die nachfolgende Darstellung.[1])

Salutatis Weltanschauung trägt keine sonderlich originalen Züge; in der Geschichte der Philosophie hat sie keinen Platz zu beanspruchen. Für den Kulturhistoriker dagegen haben gerade solche Zeugnisse ein besonderes Interesse, die nicht dem Wunsche, Neues zu geben, sondern dem Bemühen, selbst über bestimmte Probleme Klarheit zu gewinnen[2]), ihre Entstehung verdanken.

Salutati geht von der Bibel aus[3]), die ihm als Offenbarung gilt; und als deren authentische Interpreten zieht er die Kirchen-

[1]) Ich habe den Traktat „De fato et fort." (citiert: *F*) in 2 Hss. — dem cod. Laur. Plut. 53, 18 (citiert: *L*) und dem cod. Vat. Urb. 201 (citiert: *V*) — benutzt. Ergänzend ist, außer dem Epistolario (in der Ausgabe von F. Novati), besonders der Traktat „De saeculo et religione" (citiert: *S*) — nach dem cod. Laur. Plut. 53, 4 (citiert: *L**) — und ferner der Traktat „De Hercule" (citiert: *H*) — nach dem schon genannten cod. Vat. Urb. 201 (*V*) — verwertet worden. In Betracht käme endlich noch der (Venetiis 1542 gedruckte) Traktat „De nobilitate legum et medicinae", doch mehr für Fragen, die etwas abseits liegen; ich habe ihn in einer kürzlich als Bd. 33 der „Histor. Bibliothek" erschienenen besonderen Schrift bereits stark herangezogen, in der auch sonst aus Salutatis Traktaten vieles mitgeteilt ist. Ebenso ist auch in meiner Ausgabe des Traktats „De tyranno" (Abhdlgn. z. mittl. u. neuer. Gesch., hg. von v. Below, Finke u. Meinecke, Heft 47) auch auf die übrigen Traktate Salutatis vielfach Bezug genommen. (Daselbst, S. 14—18, kurze orientierende Angaben über Salutatis Traktate.)

[2]) In der Vorrede (proemium) zu dem Traktat „De fato et fort." bemerkt Salutati, daß zu den übrigen Gründen, die ihn zu dessen Abfassung veranlaßten, hinzukam „et meimet eruditio, quo fatalis necessitatis metu et fortuite instabilitatis vertigine, cognitis his, quid sint, saluberrime rationis adminiculo liberemur. neque enim vanum, sed opere pretium visum est aperire michi, quid sit fatum, quid sit etiam illa cunctis accusata fortuna, ponereque, quantum patietur facultas, tam michi quam aliis ante oculos causarum ordinem, videre, quid sint et quid possint in nobis, quove referri debeant declarare". Cod. Laur. Plut. 53, 18, fol. 1 R. — Einige Jahre vorher äußert Salutati in einem Brief an Bern. da Muglio (Epist., ed. Novati, II, 320) — mit besonderer Bezugnahme auf den mit der Frage der Prädestination zusammenhängenden Komplex von Problemen —, diese „altissima materia" sei „cunctis doctoribus sic tractata, quod mentibus hominum non minus dubitationis incusserint quam excusserint". — Vgl. auch Ep. II, 320: „dicam enim, quantum, harum subtilitatum rudis, legens ediscere potui et pro captu parvitatis mei ingenii meditari."

[3]) Vgl. z.B. Ep. II, 87f. usw. — In der Bibel findet Salutati auch die Lehre bereits ausgesprochen, die gewissermaßen das Zentrum seiner Weltanschauung bildet: die Lehre, daß Gott alles Weltgeschehen von Ewig-

väter hinzu[1]), vor allem Augustin und Gregor den Großen; was jedoch keinerlei Gegensatz gegen die Scholastik, insbesondere gegen den Thomismus bedeutet.[2]) Dieser Ausgangspunkt erscheint noch mittelalterlich; denn die Einheitskultur des Mittelalters beruht ja auf dem dogmatisch gefaßten Christentum der Bibel und seiner Weiterbildung durch die Kirche. Dennoch handelt es sich bei Salutati nicht etwa um einen Gegensatz von Glaube und kausalem Denken: sein Denken ist vielmehr streng kausal, und der Offenbarungscharakter der Hl. Schrift ist die einzige „Voraussetzung", die er macht. Er selbst betrachtet seine Weltanschauung als kirchlich-rechtgläubig, meint aber, daß sie sich zugleich auch mit der „richtigen" Ansicht der „wahren Philosophie" vollständig decke.[3]) Von besonderem Interesse ist, wie hier der Wunderglaube durchaus keinen Gegensatz zum kausalen Denken darstellt, vielmehr völlig in das kausale Gesamtsystem eingeordnet erscheint.

Salutatis Weltansicht stellt sich uns folgendermaßen dar:

Unsere sinnliche Wahrnehmung läßt uns die Tatsache des Seins und des unaufhörlichen Wechsels der Dinge erkennen; wir sehen das fortwährende Werden und Wiedervergehen. Dieses hat vielerlei Einzelursachen; und die Einzelursachen verknüpfen sich zu Ursachenketten — das lehrt uns die Erfahrung. Unser Denken aber sagt uns, daß diese Ursachenketten nicht ohne Anfang und Ende sein können. Daher muß es eine erste Ursache geben, von der all die vielfältigen einzelnen Ursachenketten ihren Ausgang nehmen, eine Ursache, auf die in letzter Linie alles Geschehen zurückführt, und die, selbst ursachlos, am Anfang aller Dinge steht. Dieser Urgrund, aus dessen Schoß alles Sein und alles

keit vorherbestimmt habe. (Vgl. Ep. II, 225: „audite parumper ex divinarum Scripturarum oraculis depromptam . . . veram et claram sine dubitatione sententiam: cuncta Deus secutura presciens ante secula decrevit, qualiter per secula disponantur.")

[1]) Vgl. Ep. II, 225: „ . . . ni fallor, non meam, sed sanctissimorum patrum . . . sententiam . . . "; Ep. II, 320: „sanctorum patrum vestigia secutus."

[2]) Vgl. Rösler a. a. O., S. 89f.

[3]) S. Ep. II, 92: „sicut sancta dogmatizat Ecclesia necnon vera disputat philosophia"; II, 225: „ut catholice et verissime tenendum est"; II, 235: „ . . . nullus potest, qui recte quique catholice sentiat, denegare."

Werden hervorgegangen ist und hervorgeht, ist Gott.[1]) Wir wissen, daß nichts über Gott ist.[2]) Das eigentliche Wesen Gottes zu begreifen aber ist uns versagt.[3])

Gott ist also „prorsus omnibus preexistens"[4]) und die von keiner anderen Macht abhängige Ursache aller Dinge.[5]) Er hat aber die Welt nicht nur geschaffen, er regiert sie auch; und zwar regiert er sie als ein allmächtiges und zugleich allweises Wesen.[6]) Sein Wille, der durch nichts in seiner absoluten Freiheit irgendwie beengt wird[7]), ist das einzige Gesetz seines Handelns. Und seine Allweisheit bedingt, daß sein Handeln im höchsten Sinne planvoll und zweckbewußt sein muß.[8]) Wenn nun schon unter uns Men-

[1]) De fato et fort., tract. I, cap. I (*L*, fol. 2 V.) „necesse quidem est, ne sit in causis agentibus infinitus incomprehensibilisque processus, quem nullus intellectus capit et nulla recipit phylosophia, unam et solitariam esse causam, que sit unicum supremumque principium, a quo cuncta proveniant, et quod a nullo sit. quem deum communiter appellamus. nec sit, quod de hoc aliqualiter hesitemus: nam cum aliquid esse non ratione solum, sed sensibus videamus et inter hec quedam fieri quedamque corrumpi manifestum etiam protervis et cuncta negare paratis esse debet, . . . " usw. — tr. III, cap. VII (*V*, fol. 55 R): „. . . primam oportet esse causam, ne sit in agentibus processus in infinitum."

[2]) tr. I c. I (*L*, fol. 2 V.): „quam causam deum dicimus, quo nichil omnino maius valeat cogitari."

[3]) ibidem: „. . . qui, qualis quantusque sit, prorsus nequeat comprehendi."

[4]) ib. — tr. II, cap. VII (*L*, fol. 17 V.): „cum ipse sit ita causa rerum atque principium, quod penitus a nullo sit." — tr. II, c. IX (*L*, fol. 24 R): „natura primi principii est, quod sic omnium causa sit . . . , quod ante se in essendo nec nichil nec aliquid presupponat."

[5]) Gott ist „nullis accidentibus obnoxius vel subiectus." tr. II, c. VII (*L*, fol. 17 V.). Er ist die einzige prima causa, so daß diese prima causa „a nullo dependeat", „independens sit" (tr. II, c. X; *L*, fol. 26 R.), „. . . nullius rei indiget, nulli rei subicitur . . . " (ib., fol. 27 R.).

[6]) „ut pie rationabiliterque fatemur." (tr. I, c. I; *L*, fol. 2 V.)

[7]) tr. II, c. IX (*L* fol. 24 R.): „liber est enim in agendo deus, nulli prorsus subiectus legi". — tr. II, c. X (*L* fol. 26 R.): Gott handelt nicht „serviliter et necessario, sed voluntarie, libere et ex proposito. non enim solum impium, sed stultum est cogitare prorsusque delirum, cum agere libere sit nobilius atque regium, quod primam omnium causarum agere necessario cogitemus, quod est ignobilius et servile". — tr. II, c. XI (*L*, fol. 28 V.): „. . . ipse quidem deus . . . extra se nichil agit nisi voluntarie et contingenter."

[8]) tr. II, c. VIII (*L*, fol. 18 R.): „cum deus summa intelligentia sit et omnium effectuum causa, cumque voluntarie et a proposito, non naturaliter agat", so wäre es eine ganz unmögliche Annahme, „quod non intelligat id, quod agat, sed, quid et propter quid agat vel egerit, ignoret".

schen, wiewohl wir nur mit unserer beschränkten Intelligenz arbeiten können, kein Künstler an die Ausführung eines Werkes, das er schaffen will, herangeht, ohne das Bild dieses Werkes schon vorher genau im Kopf zu haben[1]), dann muß das in ungleich höherem Maße von Gott gelten, der die absolute Intelligenz in sich verkörpert.[2]) So erhalten wir den Satz: „deus cuncta providit, nec potest aliquid esse, quod ipse non videat, nec aliquid non esse, quod providet."[3]) Alles, was in der Vergangenheit geschehen ist, war von Gott vorherbestimmt; und ebenso ist alles von Gott vorherbestimmt, was in Zukunft geschehen wird.[4]) Und zwar hat „Gottes unendliche Weisheit" nicht nur das Was, sondern auch das Wie, Wo, Wann und Warum der künftigen Dinge genau vorherbestimmt.[5])

---

[1]) „quandoquidem particularis artifex habet in mente prius archetipum, quod se providit esse facturum." (ib., fol. 18 R. f.)

[2]) S. die vorletzte Anmerkung.

[3]) *F*, II, VIII (*L*, fol. 18 R., 19 V.).

[4]) tr. II, c. VII (*L*, fol. 15 V.): „... cunctaque previdet ab eterno, quod ideo futura fuerint, que iam fuerunt, futurumque sit omne, quod erit, quoniam ab eterno sic ille providit, cuius voluntas rerum est necessitas, ut inquit Aurelius, ut ideo quicquid fuit, est et erit in tempore, futurum fuerit et sit, quia sic est ab illo, qui omnia, quecunque voluit, fecit, ab eterno provisum." — Ähnlich öfters. — Auch in den Briefen (an vielen Stellen) sowie in dem Traktat „De Herc." (l. II, c. V; *V*, fol. 109 R.) bekennt Salutati sich ausdrücklich zur Lehre von der Prädestination (in diesem Sinne).

[5]) *F*, tr. II, c. VII (*L*, fol. 16 V.): non solum que in tempore futura volebat, ut simpliciter essent, providit infinita dei sapientia, sed prorsus qualia, quo loco, quibus causis quove tempore deberent esse, voluit, vidit et ordinavit." Entsprechend heißt es in den Briefen (Ep. II, 82, 114 und öfters): „Dei providentia, cuncta disponens, ab eterno previdit et ante seculum ordinavit fixe atque immobiliter, ubi, quomodo et quando cuique moriendum sit." (Es könnte zwar auf den ersten Blick scheinen, als deuteten gewisse Stellen eine andere Auffassung an; so, wenn Salutati (Ep. II, 93) von denen, die in Florenz der Pest erlegen sind, sagt, sie wären, „nachdem, wie wir sehen, ihr Tag gekommen war, unzweifelhaft an dem gleichen Tage und zu der gleichen Stunde, zu der sie (in Florenz an der Pest) gestorben sind, auch dann von hinnen genommen worden, wenn sie weiter als zu den Sarmaten, wenn sie bis jenseits des Eismeers schon mehrere Jahre zuvor geflüchtet wären und sich dort verborgen hätten." Aus solch einer Stelle könnte man die Meinung herauslesen, Gott habe jeem Menschen nur die Zeit seines Todes vorherbestimmt, nicht aber den Todesort und die Todesursache. Das würde dann bedeuten: Gott hätte das Weltgeschehen nur in großen Linien vorherbestimmt,

Auch das Warum, das „quibus causis". — Wenn Gott auch die erste, die ursprüngliche Ursache alles Geschehens ist, so geht doch nicht jede Einzelwirkung, die wir beobachten, unmittelbar auf einen speziellen Willensakt Gottes zurück. Der Plan, nach dem Gott die Welt regiert, ist vielmehr — wenn er auch ein in sich geschlossenes Ganzes darstellt — doch von sehr verwickelter Struktur: Gott, selbst die „primäre Ursache" aller Dinge, hat eine große Zahl „sekundärer Ursachen" gesetzt, indem er Faktoren schuf, die — seinem Willen gemäß — nach den Gesetzen, die er in sie hineinlegte, selbsttätig weiterwirken sollten. Jede solche „causa secunda" bringt kraft ihrer Wesensart, die Gott ihr gegeben hat, eine ganz bestimmte Art von Wirkung hervor.[1]) Es

die Gestaltung der Begleitumstände aber läge in der Hand des Menschen; der Mensch wäre frei wie der Vogel im Käfig, der zwar zwischen die Stäbe seines Gitters gebannt ist, aber doch innerhalb der Gitterstäbe frei hin- und herfliegen kann. Dies ist jedoch nicht Salutatis Meinung! Die oben zitierten Stellen beweisen das zur Genüge. In dem zuletzt wiedergegebenen Satze will Salutati offenbar nur sagen, daß ein Aufenthaltswechsel für die Frage: Leben oder Sterben? gänzlich belanglos sei. Wäre aber — so muß man auf Grund der an zahlreichen anderen Stellen völlig klar ausgedrückten Ansichten Salutatis jenen Satz interpretieren — wäre der X, der jetzt an dem Tage Y in Florenz an der Pest gestorben ist, schon vor mehreren Jahren ins Sarmatenland geflohen und nun an demselben Tage Y dort aus irgendeinem anderen Grunde gestorben, — nun, dann wäre damit eben nur bewiesen, daß Gott nicht vorherbestimmt hatte, daß der X in Florenz an der Pest, sondern daß er bei den Sarmaten an einer anderen Ursache sterben sollte. So, wie es geschehen ist, so ist es von Gott von Ewigkeit vorherbestimmt gewesen.) Es gibt keine auch noch so kleine Lücke in dem Netz der Notwendigkeit, das Gott durch die Prädestination alles künftigen Geschehens über die Welt geworfen hat. In diesem Sinne formuliert Salutati seine Auffassung von der Prädestination auch gleich am Anfang des Traktats „De fato et fort." (tr. I, c. I; *L*, fol. 2 V.): „(deus) non ex tempore, sed ante tempora et ab ipsius eternitatis infinitate in sue bonitatis immensitate ac sapientie sue abissu simul omnia, que sunt, que fuerunt, que mox ventura trahuntur, et omnino quecunque futura sunt, decrevit, providit et voluit et effectus atque causas distribuendas per tempora, prorsus ante tempora stabilivit." Oder wie es an einer späteren Stelle desselben Buches (tr. II, c. VII; *L*, fol. 15 R.) heißt: „non cogitemus igitur deum providentia sua precise solum effectus, quos cernimus, ordinasse, sed omnino suis coniunctos providisse cum causis . . ." (Wörtlich wiederholt im folgenden — VIII. — Kap. des II. Trakt.; *L*, fol. 18 R.)

[1]) „. . . nec alterius nature causas preparare quam eius, que propter effectum requiritur producendum", geht es an der in der vorigen Anmerkung zuletzt zitierten Stelle weiter. Jede solche „Ursache" hat also

besteht also ein durch den Willen Gottes statuiertes und fest geregeltes Kausalsystem.[1]) Ein Kausalsystem freilich, aus dem das mechanistische Welterklärungsprinzip absolut ausgeschaltet ist. Die feste Regelung besteht ausschließlich darin, daß Alles nach einem von Gott schon von Anbeginn der Welt geschaffenen Gesamtplan geschieht, in dem jede Einzelheit — jede ursächliche Verknüpfung der Dinge und jede Wirkung — genau festgelegt ist. Also die Anschauung eines allgemeinen, aber keines generellen natürlichen, sondern vielmehr eines übernatürlichen Kausalzusammenhanges. (Von einem übernatürlichen Kausalzusammenhang haben wir insofern immer zu sprechen, als die causa prima stets Gottes Wille ist; in vielen Fällen ist der Kausalzusammenhang ausschließlich übernatürlich: nämlich wenn auch die secundae causae übernatürlicher Art sind.) Nicht als ob Salutati meinte, es gäbe überhaupt keine „Naturgesetze"; aber die Natur bleibt stets dem göttlichen Willen „dienstbar"[2]): „natürliche" Ursachen und Wirkungen gibt es zwar, aber nur nach Maßgabe der göttlichen

---

ihre bestimmte „Natur". — tr. II, c. X (*L*, fol. 27): „Tandem autem consideret, quicunque potest super his probabiliter dubitare, aliam esse iustitiam et rationem dei rem aliquam facientis et aliam esse dei rem, quam fecerit, exercentis: in illa quidem attenditur absoluta potentia, secundum quam figulus ex eadem massa facere vas hoc in honorem, illud autem in contumeliam potest; in hac autem consideretur et rei dispositio, prout est instrumentum, et facientis intentio, que videtur usus rei debitum institutum. ut, quamvis illa prima potentia non solum deo, sed agenti cuilibet liceat pro voluntatis arbitrio de rebus disponere sicut vult, hac tamen secunda non deceat aliter rebus uti, quam forme qualitas exigat et natura, vel quam ipse constituens ordinavit, cui quidem turpe sit ab ordine suo discedere vel inditam naturam rebus, quas tales fecerit, non servare." — tr. II, c. XI (*V*, fol. 35): „. . . videbimus effectus secundum causas procedere; ut nichil aliud debuisse fieri, si naturum consideraveris, iudicemus" (nämlich: wenn wir dereinst im Jenseits Alles erkennen werden!).

[1]) „Ordo causarum." Vgl. tr. I, cap. I. — Ursachloses Geschehen kennt Salutati nicht. Der Gedanke, daß Alles causal bedingt ist („cuncta fieri ab aliquo": tr. III, c. VII; *V*, fol. 55 R.), ist ihm selbstverständlich. (Es kann nicht „aliquid a nichilo fieri": ib., *V*, fol. 57 V.).

[2]) Vgl. „De Herc.", l. II, c. IX (*V*, fol. 116 V.) den Ausdruck: „famulantis nature". Ähnlich „De fato et fort.", tr. II, c. XI (*V*, fol. 35 V.): „elementa famulantia." — Ep. III, 379: „ego vero nichil in eius (sc.: nature) esse potestate scio, nisi quod summum illud Numen vult . . . tu vero, si michi credas, tenebis Dei dispositionem, que nature sicut et aliis dominatur, cuncta regere . . ."

Vorherbestimmung.[1]) Von einer ausnahmslosen Wirksamkeit der rein natürlichen „Gesetze" kann daher nicht die Rede sein: „wie Gott durch sein Wort allein Alles geschaffen hat, so kann er auch nur durch sein Wort wieder Alles zerstören."[2]) Wohl läßt Gott im gewöhnlichen Lauf der Dinge einfach die „Naturgesetze", die er statuiert hat, sich auswirken: dann drückt sich Gottes Wille eben im Walten der „Naturgesetze" aus. Stets aber bleibt Gott Herr über das „Naturgesetz".

Diesen Satz findet Salutati bewiesen durch die Wunderberichte der Bibel: etwa durch die Erzählung von den drei Männern im feurigen Ofen[3]) oder die von der Verwandlung des Weibes Loths in eine Salzsäule.[4])

Also: aus naturgesetzlichen Erscheinungen und „Wundern" setzt sich alles zusammen, was geschieht. Da Salutati einen generellen natürlichen Kausalzusammenhang ausdrücklich leugnet, so bedeutet für ihn ein Wunder, wie die Errettung der Männer im Feuerofen, nicht etwa eine Aufhebung des Kausalzusammenhanges, sondern lediglich eine auf Gottes unmittelbaren (aber schon von Ewigkeit her bestehenden) Willen zurückgehende Hemmung der normalen („gesetzmäßigen") Wirkungsweise oder Empfindlichkeit der natürlichen Kräfte und Körper, eine Hemmung, die Gott durch Setzung einer anderen (übernatürlichen) Ursache her-

[1]) „Nam quamvis in aliis causis inferioribus naturaliter aliquid insit, prorsus tamen id non aliter fiet, quam providentia divina decreverit ab eterno." De fato et fort., tr. I, c. I (*L*, fol. 2 R.). [2]) Ep. II, 91.

[3]) „Etenim in igne fornacis Nabuchdonosor regis, in quo tres pueri steterunt illesi, naturaliter erat, ut illos exureret; nec ipsorum natura repugnabat, quin illius incendii violentie subiacerent. sed tantum in illis tunc potuit qualitas condicioque nature, quantum superna causa permittebat. ut nichil omnino tunc temporis fecerit ignis passaque puerorum corruptibilis natura fuerit, nisi quod ipse deus ante cuncta tempora diffinivit." De fato et fort., tr. I, c. I (*L*, fol. 2 R.). — An diese Geschichte von den drei Männern im glühenden Ofen erinnert Salutati auch Ep. II, 233; die Folgerung aus der Tatsache ihrer wunderbaren Errettung lautet: „ut videre possis has secundas causas penitus nichil posse, nisi quantum causa prima permiserit, sine cuius concursu suspenditur omnis actio quarumcunque causarum."

[4]) „Sodomam autem et ferme totam Pentapolis regionem pluvia sulfuris ignisque convertit; uxorem vero Loth, oculos contra preceptum retro flectentem, nullam extrinsecus adhibendo materiam in salis statuam transmutavit." De fato et fort., tr. I, c. III (*L*, fol. 4 R.).

vorruft. — In dem Fall der drei Männer im glühenden Ofen[1]) sowohl wie in allen anderen entsprechenden Fällen[2]) ist jene hemmende Ursache die Dazwischenkunft eines in Ausführung eines göttlichen Befehles eingreifenden Engels.

Und wie die Engel Gottes Befehlen gehorchen, so wirken auch der Himmel und die Gestirne, die Elemente, die gesamte belebte und unbelebte Welt im Sinne Gottes. Wie die biblische Schöpfungsgeschichte lehrt, hat Gott ja nur durch sein Wort Alles geschaffen[3]); und er konnte alles genau so schaffen, wie er es haben wollte, weil er ja — wie der hl. Augustin betont — seine Schöpfungen genau kannte, schon ehe er sie schuf.[4])

Wie ist es nun also? Herrscht, alles in allem genommen, ein eisernes Gesetz der Notwendigkeit in der Welt? Oder herrscht Willkür und Zufall?[5])

Salutati erklärt, die Beantwortung dieser Frage hänge lediglich von dem Standpunkt der Betrachtung ab, den man den Dingen gegenüber einnehme:

Jegliches Geschehen ist ein „notwendiges" Geschehen, insofern als Gottes Wille mit „unfehlbarer" Gewißheit geschieht.[6])

---

[1]) „Nam cum angelus domini descendit cum azaria et sociis eius in fornacem et excussit flammam ignis de fornace et fecit medium fornacis, quasi ventum roris flantem, et non tetigit eos omnino ignis neque contristavit nec quicquam molestie intulit, sicuti scriptum est in libro veritatis veteris testamenti, licet corpus assumpserit et visus sit ambulans in medio ignis et species eius similis filio dei, sicuti rex attonitus testatus est" (cf. Dan. 3, 24—25 u. 28), „non corporis illius ministerio, sed invisibili prorsus virtute, eterne necessitatis imperium exequens, pueros illos supernaturaliter liberans custodivit." (*F*, l. c.)

[2]) „Qui quidem effectus omnes, licet in se considerati longe plus et dispositionis et possibilitatis habuerint ad oppositum, quam ad id, quod factum est, — a prime cause tamen voluntate, que rerum necessitas est, et angelorum obedientia, quam non poterant non exhibere, de necessitate sine dubio processerunt." (ib.)

[3]) Ep. II, 91. [4]) Ep. II, 116.

[5]) Die Beantwortung dieser Frage bildet den eigentlichen Inhalt des Traktats „De fato et fort."; doch hat Salutati gerade bei der Behandlung dieser Frage der Neigung, seine Ansichten in gedehntester Breite, aber ohne die geringste Rücksicht auf Übersichtlichkeit darzustellen, in besonders starkem Maß die Zügel schießen lassen, so daß hier eine sorgfältige und systematisch angelegte Darstellung seiner Anschauungen doppelt geboten ist.

[6]) De fato et fort., tr. II, c. VII (*L*, fol. 16 R.): „Arguunt enim quam plurimi: divina providentia infallibilis est. Hoc, fateor, adeo verum adeoque

In diesem Sinn spricht Salutati auch vom „Schicksal", vom „Fatum". Die „Schicksalsnotwendigkeit" ist für ihn nichts anderes als die Notwendigkeit, mit der sich die göttliche Vorsehung verwirklicht.[1]) Weil Gottes Wille „unfehlbar" geschieht, darum muß Alles so geschehen, wie es geschieht. So daß, unter diesem Gesichtspunkt betrachtet[2]), Alles „notwendig" ist, weil es vor Gott keinen „Zufall", nichts dem Gebot seines Willens Entrücktes gibt. Gott ist die „summa, pura et absoluta necessitas."[3])

Und dennoch könnte man den Satz „Alles ist notwendig" ebensogut in sein Gegenteil verkehren und sagen: Nichts, was geschieht, geschieht „mit Notwendigkeit". Insofern nämlich, als Gottes Wille, der Alles regiert, allmächtig und keinerlei „Gesetz", keinerlei „Notwendigkeit" unterworfen ist.[4]) „Suis respectibus considerata" ist die eine Behauptung ebenso „annehmbar und wahr"[5]) wie die andere.[6]) Man kann sagen: Alles ist „Zu-

religiosum est, ut nedum impium, sed stultissimum sit negare. infallibilis est ergo divina providentia; quod ergo deus providit, infallibiliter erit. et hoc sine contentione fatendum est. tunc ultra: quod infallibiliter futurum est, cum aliter esse non possit, necessario futurum est. et hoc, si recte quidem intelligas, negari non potest."

[1]) Siehe die Begriffsdefinition, die Salutati im Schlußsatz des I. Kap. des II. Trakt. (*L*, fol. 5 R. f.) gibt: „ut fatum sit necessitas a dei providentia fluens, cuncta dirigens et gubernans, que sub celo sunt et efficiuntur." Diese Schicksalsnotwendigkeit bestand schon, ehe denn Gott Himmel und Erde schuf. (Vgl. tr. II, c. III [*L*, fol. 7 V.]: „ut fatalis ista necessitas, a deo fluens, materie celorumque et omnium aliarum rerum creationem facturamque precesserit et tamquam universalis et immediata a deo causa cunctis effectibus et causis, quas dirigit, preexistat".)

[2]) „relatum in dei providentiam ordinemque causarum." tr. III, c. V (*V*, fol. 51 R.).

[3]) tr. II, c. XI (*L*, fol. 28 V.).

[4]) tr. III, c. IX (*V*, fol. 61 V.). — Gott, als der Urgrund aller Dinge, trägt die Notwendigkeit in sich selbst. Vgl. auch Ep. II, 115f. — Der bloße Wille Gottes ist „sufficiens causa" für alles, was ist. De Herc., lib. II, c. V (*V*, fol. 109 R.).

[5]) „probabilis et vera." *F*, tr. III, c. V (*V*, fol. 51 R.).

[6]) „Prorsus ergo cuncta voluntate prime cause necessaria sunt, et simul omne creatum est contingens tempore, loco, materia, instrumentis; licet habeat ex voluntate primi agentis et ex proximarum ordine causarum, quod de necessitate proveniat; ut ad hec relatum necessarium, ad illa vero penitus sit contingens." *F*, tr. III, c. IX (*V*, fol. 61 V.). — „nec est inconveniens aliquid diversimode prorsusque contrarie se habere secundum diversas relationes." (ib., fol. 61 R.) (Salutati führt dort eine Reihe [physikalischer und arithmetischer] Belege für die Tatsache der Relativität der Begriffe an.)

fall", insofern als Gott, wenn er es gewollt hätte, Alles auch anders hätte machen können; Alles aber ist „notwendig", insofern als Alles so ist, wie Gott es nach seinem (uns Menschen unerforschlichen) Ratschlusse gewollt hat.

Endlich kann man — abermals von einem neuen Standpunkt der Betrachtung aus — auch von einem Nebeneinander „notwendiger" und „zufälliger" Wirkungen reden. Man kann nämlich eine solche Unterscheidung machen „secundum proximas causas et immediatas".[1]) Diese können nämlich, an und für sich betrachtet, entweder „notwendiger" oder „zufälliger Art" sein.[2])

Während nun der Gedanke: „Alles ist Zufall" von Salutati nur eben im Vorübergehen gestreift wird, treten in den Vordergrund die beiden anderen Gedanken: „Alles ist Notwendigkeit" und: „Dennoch kann man — in anderem Sinne — 'Notwendigkeit' und 'Zufall' unterscheiden." Auf diesen letzteren Satz legt Salutati einen besonders starken Nachdruck.[3])

Das Wort „Notwendigkeit" gebraucht Salutati in doppeltem Sinne.[4]) Er verwendet diesen Ausdruck erstens in seinem eigentlichen Sinne, um damit die absolute Notwendigkeit, der Alles unterliegt, zu bezeichnen. Das ist die auf das rein teleologische Prinzip: „Es muß geschehen, was Gott will" zurückgehende Grundanschauung: „Alles ist abhängig von der prima causa."

---

[1]) Was Salutati hier (*F*, tr. III, c. V; *V*, fol. 51 R.) „proximae et immediatae causae" nennt, ist das Gleiche, was er sonst als „causae secundae" oder auch (z. B. tr. II, c. VII [*L*, fol. 15 R.]) als „mediantes causae" bezeichnet.

[2]) Hier hängt es von der „qualitas" der einzelnen Ursache (die man hier ausschließlich in Betracht zieht) ab, ob man von „Notwendigkeit" oder von „Zufall" spricht.

[3]) Vgl. unten S. 429 ff.

[4]) Er gebraucht es fortwährend in beiden Bedeutungen, ohne aber genügend hervorzuheben, daß er dies tut. Dadurch erschwert er das Verständnis seiner Konstruktionen. Die einzige Stelle, an der er mit klaren Worten die beiden ganz verschiedenen Begriffe, die er mit dem Wort „Notwendigkeit" verbindet, auseinanderhält, steht in dem Buch „De fato et fort." eingangs des Schlußkapitels des II. Traktats (cod. Laur. cit., fol. 28 V.) und lautet: „In qua quidem materia prefandum est, quod necessarium potest dici dupliciter: uno modo simpliciter et absolute, cui scilicet nichil admixtum est contingentie; altero modo, quando quid sic est necessarium, quod omnino contingentia purum non est, sed vel loco vel tempore vel ipsa materia vel agentis libertate particeps est ipsius."

In diesem Sinne also — „si referatur ad primam causam"[1]) — ist Alles absolut „notwendig". Alles ist die, im absoluten Sinne genommen, „notwendige" Folge der causa prima, indem sich Alles „prorsus secundum divine providentie seriem"[2]) abwickelt, so wie Gott es von Ewigkeit her vorausbestimmt hat.

Daneben aber verwendet Salutati das Wort „Notwendigkeit" noch in einem zweiten, uneigentlichen, relativen Sinne: im Sinne dessen, was uns Menschen, die wir das Absolute nicht zu erkennen vermögen, als Notwendigkeit erscheint. Die wahre „Notwendigkeit" besteht darin, daß stets Gottes Wille geschehen muß. Ein Einblick in diese Notwendigkeit aber ist unserer beschränkten menschlichen Vernunft versagt: Gottes Ratschlüsse sind für uns unerforschlich. Erkennbar ist uns eine „Notwendigkeit" nur da, wo wir ihre Ursachen sehen und aus Erfahrung wissen, daß auf die bestimmte Ursache regelmäßig die bestimmte Wirkung folgt. In diesem Sinne dürfen wir — in einer engeren Bedeutung des Wortes — von „Notwendigkeit" (im Gegensatz zum „Zufall") da sprechen, wo uns die kausale Bedingtheit als solche erkennbar ist, da, wo diese kausale Bedingtheit uns auch dann als solche entgegentritt, wenn wir von der „causa prima" abstrahieren. Das ist dann der Fall, wenn Gott die Dinge so gehen läßt, wie es einer von ihm gesetzten Norm oder Regel entspricht. Gott hat ja, indem er bestimmte Stoffe und Kräfte schuf und sie mit bestimmten Eigenschaften begabte, gewissermaßen ein Räderwerk hergestellt und in Betrieb gesetzt, das er, wenn er wollte, einfach seinen eigenen Gang gehen lassen könnte. Ließe Gott nun diese Maschinerie einfach abschnurren und gäbe er uns dabei vollen Einblick in ihr Funktionieren, dann würde sich das, was Salutati „Notwendigkeit" im einen und im anderen Sinne nennt, decken. Der Unterschied zwischen den beiden Begriffen wird dadurch bedingt, daß sich Gottes Weltregierung eben nicht auf ein derartiges „laisser faire, laisser aller" beschränkt, daß Gottes Wirken sich vielmehr oft auch in einer Form offenbart, die uns Menschen als normlos, ja als normwidrig erscheint; und die uns Menschen so erscheinen muß, weil wir nur kausal, und zwar kausal im Sinne bloßer Normgemäßheit, denken können.

[1]) tr. II, c. VIII (*L*, fol. 19 R.). [2]) tr. II, c. II (*L*, fol. 6 R.).

Wir wissen, daß die wahre „Notwendigkeit" rein teleologischer Natur ist, daß sie lediglich in Gottes Willen und der diesem Willen entsprechenden Prädestination ruht. Wir wissen das, denn die Theologie lehrt es uns. Mit diesem objektiven Wissen aber kann unser Denken nichts anfangen; denn dieses ist subjektiv beschränkt und kann sich daher nicht an das wahre Wesen, sondern nur an die Erscheinung der Dinge halten. Ein nur auf solche Kenntnis der Erscheinung der Dinge aufgebautes Urteil besitzt natürlich bloß subjektiven Wert und subjektive Richtigkeit. Aber wir brauchen solche nur subjektiv wertvollen, nur subjektiv richtigen Urteile, um uns trotz unserer mangelhaften Erkenntnis ein (— subjektives —) Weltbild machen zu können. Darum brauchen wir neben dem Begriff der absoluten, objektiven, abstrakten, theoretischen „Notwendigkeit" auch noch einen Begriff dessen, was uns — relativ, subjektiv, konkret, praktisch — als „Notwendigkeit" erscheint, ohne daß wir aber wirklich wissen können, daß es in jedem Falle eintreffen wird. Obwohl wir also wissen, daß die von Gott gesetzten Normen und Regeln durchaus nicht ausnahmslos in Wirksamkeit treten, so sind wir doch geneigt, in dem Wirken jener Normen und Regeln eine Art von „Notwendigkeit" zu erblicken. Darum spricht Salutati in den Fällen, in denen sich Gottes Wille in solchem normgemäßen Wirken kundgibt, in einem engeren Sinne von „Notwendigkeit". „Notwendig" in diesem Sinne nennt er das Geschehen, dessen ursächliche Bedingtheit uns erkennbar ist, weil sie sich uns in der Normgemäßheit des Geschehens offenbart; „zufällig" nennt er im Gegensatz dazu die Ereignisse, deren Ursachen wir nicht zu begreifen vermögen, weil sie uns verborgen sind.

Während also Salutati den Begriff der „Notwendigkeit" sowohl im absoluten wie in einem relativen Sinne gebraucht, ist für ihn der Begriff des „Zufalls" lediglich ein relativer Begriff. Er vertritt den Standpunkt, daß wir nur in einem subjektiven Sinne überhaupt von „Zufall" reden dürfen; daß wir damit nur ausdrükken, wie die Dinge uns erscheinen, nicht aber, wie sie wirklich sind; daß dieselben Dinge, die uns als Zufall erscheinen, in Wirklichkeit notwendig eintreten. Man kann also ein und dasselbe Geschehnis — je nach der zugrunde gelegten Betrachtungsweise — sowohl

ein „zufälliges“ wie auch ein „notwendiges“ nennen. Im absoluten Sinne[1]) liegt stets Notwendigkeit vor, niemals Zufall; wenn man aber das, was geschieht, an und für sich (das heißt: ohne Rücksicht auf seine Bedingtheit durch die prima causa) betrachtet[2]), dann kann man in zahlreichen Fällen sehr wohl von „Zufall“ sprechen.[3])

Was ist nun aber das Charakteristikum normgemäßen Geschehens? Wann ist ein Geschehen normgemäß und wann ist es normwidrig? Mit anderen Worten: wann liegt „Notwendigkeit“ im engeren Sinn des Wortes und wann liegt „Zufall“ vor?

Wir wissen bereits, daß wir es bei dieser Unterscheidung nur mit den „causae secundae“ zu tun haben. Unter diesen sondert nun Salutati zwei große Kategorien voneinander: 1. Ursachen, die in dem Wirken der Natur, 2. Ursachen, die in der Tätigkeit des menschlichen Willens begründet liegen. Denn Natur und Wille sind die beiden „principia sive cause omnium, que generantur et

---

[1]) „quantum in se . . . ipsique deo.“ (tr. III, c. IX; *V*, fol. 61 V.)

[2]) „si respicias et examines in se ipsis“ (tr. II, c. II; *L*, fol. 6 R.); „consideratum in se“ (tr. II, c. VIII; *L*, fol. 19 R.).

[3]) Ein Beispiel. Als Hannibal vor Rom stand, brach an zwei aufeinanderfolgenden Tagen jedesmal gerade in dem Moment, in dem der Kampf beginnen sollte, ein fürchterlicher Platzregen los, der den Zusammenstoß verhinderte. (Ein Phänomen, das auch bei Dante, wenn auch in anderem Zusammenhange, eine Rolle spielt; vgl. Wegele, Dante[2], 1865, S. 326.) Das, erklärt Salutati, „et dei providentia factum est et, quantum ad pugnare dispositos, fortuitum extitit et casuale“. „Fuerunt ille pluvie sine dubio quantum in se naturales ipsique deo non fortuite, sed ad inhibendum exitialem duorum populorum congressum ab eterno in id temporis ordinate; quantum autem ad inimicos illos exercitus atque duces pugnam conserere cupientes, casuales atque fortuite.“ (*F*, tr. III, c. IX; *V*, fol. 60 R.—61 V.) — Salutati „kann sich gar nicht genug darüber verwundern“, daß ein Mann von der Bedeutung des Averroës im Eifer der Disputation die Behauptung des Avicenna bestritten habe, „quod inveniatur unum aliquod, quod dicatur esse necessarium in respectum unius et casuale in respectum alterius . . . .“ (ib., fol. 61 V.) — „quamvis enim effectus aliquis sit voluntarius et contingens, si tamen ad eterne divineque providentie referatur intuitum, negari nequit necessario provenire; cui quidem necessitati quicquid futurum est noscitur subiacere; quoniam nichil penitus, quin sit aliquando vel suo tempore, potest effugere, quod divina sapientia providerit esse debere.“ (tr. II, c. VI; *L*, fol. 14 V.) — „non potest providentie divine necessitas a causis et effectibus removeri, quoniam omnia, cum referuntur ad illam, necessaria sunt. implicatur autem huic necessitati contingentia. . . . subicitur tamen contingentia necessitati, sicuti temporale eterno.“ (tr. II, c. VII; *L*, fol. 16 V.)

fiunt."[1]) Nun hat es Gott so gewollt, daß — der Norm nach — die Natur gesetzmäßig, der Wille aber frei wirken soll; darum hat er auf der einen Seite die Naturgesetze geschaffen, auf der anderen Seite aber dem Menschen den freien Willen gegeben.[2]) Die Freiheit ist ein essentielles Merkmal des Willens; sie gehört zum Begriff des Willens[3]), wie die Gesetzmäßigkeit zum Begriff der Natur. Entspricht also ein Geschehen der „inclinatio naturalium" oder dem „voluntatis propositum", so liegt ein normgemäßes, der Regel entsprechendes Geschehen vor: das, was Salutati „Notwendigkeit" im engeren Sinne nennt.

Es können aber auch Ausnahmen von der Regel eintreten, indem — natürlich immer dem göttlichen Willen entsprechend —

[1]) tr. III, c. X (*V*, fol. 63 V.). — Ebenso tr. III, c. VI (*V*, fol. 54 V.): Wille und Natur sind die beiden „principia" der „causae agentes". „Nichil enim ab inferioribus agitur, quod non producatur a voluntate vel natura." — Der Wille ist also ein außerhalb der Natur stehendes, dem Naturwirken koordiniertes Prinzip. — Dementsprechend die Scheidung von „voluntaria" und „naturalia". (tr. III, c. V; *V*, fol. 52 V.)

[2]) Gott wollte den menschlichen Willen so schaffen und hat ihn so geschaffen, daß dieser „de per se" nur „frei" wollen kann. (tr. II, c. VII; *L*, fol. 16 R.) „ . . . voluntatis . . . , quam sic fecit deus liberam, quod nichil . . . possit de per se nisi libere velle." (ib.)

[3]) Ein „unfreier Wille" wäre überhaupt kein Wille! „Wollen" können bedeutet: wählen können. — tr. II, c. VI (*L*, fol. 14 R.): „fatale quidem et necessarium est, voluntatem, que de sui essentia libera est, nichil agere nisi libere et omnino cogi non posse, quecunque nobis condictio proponatur." — ib., fol. 13 R.: „si voluntas in agendo libertatis arbitrio spolietur, voluntas omnino non remanet, nec erit, ipsa sublata, quisquam voluntarius effectus. quod quidem est ridiculum cogitare." — tr. II, c. VII (*L*, fol. 16 R.): „. . . libere velle, qua facultate si privetur voluntas, non minus voluntas esse desinit, quam deficeret ignis esse, si privaveris eum calore." — ib., fol. 17 R.: „libera quidem est voluntas, et adeo sibi libertas inserta est, quod, si libertatem abstuleris, voluntas omnino non sit." — tr. II, c. VIII (*L*, fol. 18 V.): „compelli quidem voluntatem taliter ipsi voluntati repugnat, quod, sicubi ponatur compulsio, non possit esse voluntas, et ubi voluntas sit, coactio nequeat inveniri." — ib., fol. 18 R.: „. . . nec possit esse voluntas sine libertatis arbitrio." — tr. II, c. IX, fol. 20 V.: „non putet igitur aliquis, licet omnia secundum formam ab eterno traditam, cuius lex infallibilis sit, procedant et causarum ordine connectantur, aliter agere voluntatem, quam sua natura sit, cuius est, sic agere libere, quod nulla possit ratione compelli." — ib., fol. 21 R.: „. . . quecunque voluntarie facimus, de necessitate (facimus) libere, quia sic est in inseparabili natura voluntatis et in infallibilitate providentie prime cause."

eine spezielle Ursache[1]) die Wirksamkeit der Regel[2]) ausschaltet: die Wirksamkeit der „causa positiva" wird dann durch das Auftreten einer „causa privativa" aufgehoben.[3]) In diesen Fällen, in denen die Natur oder der Wille — ihrer Absicht entgegen — irreguläre Wirkungen zeitigen[4]), spricht Salutati von „Zufall".[5])

Was aber ist die positive Ursache, die schuld daran ist, wenn im einen Falle das Spiel der Naturkräfte zu einem anormalen Resultat führt[6]), wenn im anderen Falle der Mensch durch eine auf bewußtem Wollen beruhende Handlungsweise einen ungewollten Effekt (oder sogar einen Effekt, den er zu vermeiden suchte) hervorbringt?[7])

Die positive Ursache, auf deren Wirken solche irregulären Vorkommnisse zurückgehen, ist eine übernatürliche. Hier wirkt Gott selbst oder — natürlich mit seinem Willen — eines seiner „geistigen Geschöpfe": irgendein guter oder böser Engel. Auf diese uns Menschen verborgenen Ursachen haben wir es zurückzuführen, wenn so oft nicht das, was normalerweise zu erwarten

[1]) In Salutatis Ausdrucksweise: eine „causa contingens".

[2]) der „causa necessaria et naturalis".

[3]) Vgl. tr. III, c. V (*V* fol. 51 R. f.).

[4]) Daß die Natur und der Wille selbst in diesen Fällen der eigenen Absicht entgegen handeln, sagt Salutati ausdrücklich: „. . . que (sc. cause) tamen et ipse in voluntatem reducuntur atque naturam." (tr. III, c. X; *V*, fol. 63 V.)

[5]) Bei irregulären natürlichen Wirkungen von „casus" (im engeren Sinne), bei irregulären Willenswirkungen von „fortuna". (Siehe tr. III, c. V, VI; tr. IV [*V*, fol. 52 V., 53 R., 54 V., 72 R.]). Diese Unterscheidung geht auf Aristoteles zurück (vgl. tr. III, c. X; *V*, fol. 63V.). — Jede nicht auf sorgsamer vorheriger Überlegung beruhende Willenswirkung gilt Salutati bereits als irregulär (als „fortuna"): so wenn jemand auf den Markt geht, um ein Pferd zu kaufen, und dann „preter propositum" außerdem noch etwas anderes kauft (tr. III, c. VII; *V*, fol. 55 R. — 56 V.). Oder: Ein Bogenschütze des Heeres der Philister hat mit seinem Pfeil einen von den feindlichen Israeliten treffen wollen; die bestimmte Wirkung, die eintritt — daß gerade Saul getroffen wird, und daß Saul gerade an einer bestimmten Körperstelle getroffen wird, wo die Wunde tötlich ist —, ist aber eine „zufällige", weil der Schießende nicht speziell auf Saul (geschweige denn auf einen bestimmten Körperteil Sauls) gezielt hatte (tr. III, c. VI [*V*, fol. 53 V.]; übrigens spricht die Bibel [I. Sam. 31, 3—4] zwar von einer Verwundung Sauls durch die Feinde, läßt ihn aber seinen Tod durch eigene Hand finden). Ähnlich gelten Salutati alle exzeptionellen (vor allem die monströsen) Naturerscheinungen bereits als „casus"; so z. B. die sechste Zehe, die Pyrrhus — nach den Berichten des Plutarch und des Aulus Gellius — am rechten Fuß gehabt haben soll (tr. III, c. V, VII, X; *V*, fol. 52 V., 56 V., 62 R.).

[6]) „casus". [7]) „fortuna".

war, sondern häufig geradezu das Gegenteil davon geschieht. — Für diese Erklärung beruft sich Salutati ausdrücklich auf die Bibel und den hl. Augustin.[1])

Fassen wir zusammen:

Abgesehen von den Fällen, in denen Gott — ohne Vermittlung irgendeiner causa secunda (ohne daß also ein Naturgesetz oder der freie Wille des Menschen überhaupt in Frage kommt) — unmittelbar wirkt[2]), ist der Normalverlauf der Dinge der:

[1]) tr. III, c.VII (*V*, fol. 56 V.) zitiert Salutati die Worte des hl. Augustin (aus dem V. Buch der „Civitas Dei"): „nos enim causas, que sunt fortuite, ... non esse dicimus nullas, sed latentes, easque tribuimus vel veri dei vel quorumlibet spirituum voluntati." Dieselbe Stelle aus Augustin zitiert Salutati noch einmal tr. III, c. XI (*V*, fol. 65 R.); ib., fol. 66 R. erwähnt er sie abermals mit der Bemerkung, daß diese Ansicht „a fidei nostre sinceritate non discedit". — Vielleicht, meint Salutati, gehen sogar alle „effectus ortuiti" auf das Wirken eines bestimmten „Geistes" zurück: „quin etiam ponere intelligentiam unam divine voluntati obtemperantem, cui tamen ad tempus horum omnium ministratio sit commissa, non discordat a fide evangelicaque doctrina." Denn: als „der Versucher Christi" diesem alle Reiche der Welt gezeigt hatte, sprach er zu ihm: „Diese Macht will ich dir alle geben und ihre Herrlichkeit; denn sie ist mir übergeben, und ich gebe sie, welchem ich will" (ibid., fol. 65 R.; vgl. Ev. Luc. 4, 6). Hiernach wäre alles, was wider des Menschen Willen geschieht, ein Werk des Teufels! — Auch tr. III, c. XII (*V*, fol. 68 R.) spricht Salutati von der Vorsehung Gottes „vel eius ministra quedam spiritualis creatura, humana versans".

[2]) Belege dafür, daß auch solche Fälle vorkommen, findet Salutati in der Bibel. Er beruft sich auf gewisse dort geschilderte Himmelserscheinungen, wie das Stillstehen von Sonne und Mond bei Josuas Kampf wider die Amoriter (vgl. Jos. 10, 12—13) und die Verfinsterung der Sonne beim Tode Jesu (vgl. Ev. Matth. 27, 45; Marc. 15, 33; Luc. 23, 44—45). Beides, erklärt Salutati, waren nicht Phänomene, die durch irgendwelche exzeptionellen natürlichen Ursachen, also durch „Zufall", zu erklären seien; die alleinige Ursache sei vielmehr das unmittelbare Wirken des göttlichen Willens gewesen (tr. III, c. IX; *V*, fol. 60). Solche Erscheinungen, die überhaupt keine causa secunda haben, scheidet Salutati ausdrücklich als eine besondere Kategorie aus. Hier hat die Kausalkette also nur ein Glied. — Diese Erklärung ist, wenn man sie auf die beiden genannten Himmelserscheinungen anwendet und ihr Salutatis Ansicht vom „Zufall" als Gegensatz (!) gegenüberstellt, im höchsten Grade unklar. Offensichtlich ist der Vater des Gedankens die Scheu gewesen, den Zufallsbegriff auch in die Himmelswelt hineinzutragen (Salutati bemüht sich an der erwähnten Stelle um den Nachweis, „in celestibus inveniri non posse casum atque fortunam"!); daneben hat wohl auch das Bestreben mitgewirkt, dem „Wunder" eine vom bloßen „Zufall" (dessen Begriff Salutati ja so ungemein weit faßt!) abgesonderte Stellung einzuräumen. (Vgl. auch De Herc., l. II, c. XIV; *V*, fol. 124 V.: „... deus ... mirabilia facit solus.")

Gott, der (als die universale „prima causa" alles Geschehens) der Natur ihre Gesetze und dem Menschen seinen freien Willen gegeben hat, läßt die Natur nach jenen Gesetzen wirken, den Menschen nach seinem freien Willen handeln. Tut Gott lediglich dies, so liegt das vor, was Salutati — im engeren Sinn des Wortes — „Notwendigkeit" nennt. In vielen Fällen aber will Gott die Dinge nicht einfach in dieser Weise ihren normalen Gang gehen lassen: dann schließt er die dem Regelfall entsprechende Wirkung der causae secundae aus durch Setzung einer diese Wirkung hindernden Ursache (causa privativa) — das heißt: durch sein persönliches Eingreifen oder indem er sich eines seiner geistigen Geschöpfe als Agens bedient.[1]) Dann liegt das vor, was Salutati „Zufall" nennt.[2])

Auf den Nachweis, daß sich der Begriff einer göttlichen Vorsehung im Sinne der Prädestinationslehre sehr wohl mit dem Begriffe des „Zufalls" verträgt, legt Salutati außerordentlichen Wert.[3]) Er will den Zufallsbegriff unter keinen Umständen preisgeben; nachdrücklich verteidigt er seine Existenzberechtigung.[4])

---

[1]) De fato et fort., tr. III, c.VII (*V*, fol. 55 R.): „hec itaque divina providentia cuncta dirigens, faciens atque regens, cum preter inclinationem naturalium aut voluntatis propositum fit aliquid vel contingit, illud sine dubio facit utens aliis, quibus fortuita proveniunt, quasi quibusdam adhibitis instrumentis."

[2]) ib., fol. 55 R.—56 V.: „Zufall" ist das, was nicht „naturale" ist, und das, was „intentionem non habuit voluntatis, quamvis utrumque certum sit secundum divine dispositionis ordinem provenire, cuius est, cum prima et universalis causa sit, his, que gignuntur et facimus, non deesse."

[3]) Er widmet diesem Nachweis in dem Buch „De fato et fortuna" einen ungemein breiten Raum; insonderheit das VII. Kap. des II. Traktats: „Quomodo concordetur cum dei providentia contingentia rerum" und das V. Kap. des III. Traktats: „De fortuna nunquid sit, et quomodo, si detur fatum sive fatalis necessitas, fortuna propterea non tollatur." — Auch in seinen Briefen kommt Salutati häufig auf diese Frage zu sprechen.

[4]) De fato et fort., tr. III, c. V. (*V*, fol. 52): Daß es tatsächlich einen Zufall, eine „fortuna" gibt, wird dadurch ausschlaggebend bewiesen, daß „nec seculares solum, sed etiam sacre littere rem hanc confirmant". Die in Betracht kommenden Stellen (aus den „Numeri" und den „Reges") werden angeführt. „Ut audiendi non sint, qui prorsus nolunt esse fortunam; quandoquidem fortuitos et casuales divina scriptura non neget, imo ponat et designet effectus." Daneben beruft Salutati sich auch auf Plato und Aristoteles, die gleichfalls die Ansicht vertreten hätten, daß es einen Zufall gebe. — Das VII. Kap. des III. Trakt. (*V*, fol. 54 R.)

Der Vertreter einer durchaus theologisch orientierten Metaphysik weiß recht wohl, welch starkes Bollwerk gegen eine im mechanistischen Sinn kausale Welterklärung der Zufallsbegriff bedeutet. Er ist sich vollständig bewußt, daß erst die Existenz dessen, was er „Zufall" nennt, als ein wirklicher philosophischer Beweis für die Tatsächlichkeit der göttlichen Weltregierung zu verwerten ist: erst der Gott beweist auch dem nicht Offenbarungsgläubigen sein Dasein und sein Wirken in unbestreitbarer Weise, der auch „der Tendenz der natürlichen Ursachen und des menschlichen Willens entgegen"[1]) seinen Weltregierungsplan in die Tat umsetzt. Daher der Eifer, mit dem Salutati seine Ansicht von der „Existenz" des

beginnt mit einer heftigen Polemik gegen die Leugner des Zufalls. Im weiteren Verlauf des Kapitels (fol. 56 R.) hält Salutati dem Einwand, die wirkliche Existenz eines Zufalls als einer tatsächlich wirkenden Ursache sei unbeweisbar, entgegen, daß man ja auch die Existenz einer wirkenden Naturkraft nicht „erkennen" könne; man sehe wohl die Wirkung, aber nicht das Wirken der Naturkräfte, wohl das Endprodukt, aber nicht den Werdeprozeß. Dieser sei beim Wirken der Naturkräfte nicht minder verborgen als beim Zufall: „sehen" könne man hier wie da nichts. Die Naturprozesse seien uns sogar noch mehr verschlossen als die Zufallsprozesse: denn den Hergang zufälliger Ereignisse vermögen wir, wenn auch nicht zu begreifen, so doch wenigstens zu beobachten; den Hergang eines natürlichen Werdeprozesses wie etwa des Wachstums der Pflanzen vermögen wir dagegen nicht einmal zu beobachten. Zuzugeben sei nur, daß sich bei Naturvorgängen die Wirkung — wenigstens mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit! — vorhersehen lasse, beim Zufall dagegen nicht: denn die „fortuna" sei ihrem Wesen nach eine „accidentalis . . . et indeterminata causa"; darum richten sich ihre Wirkungen nicht von selbst (per se) auf ein bestimmtes Ziel, sondern „ad accidentales et indeterminatos ordinatur effectus". Der Zufall sei also ein existentes Etwas, wenn er auch „ex multis negationibus oriatur" (fol. 57 V.), „nec tamen est pura privatio . . . , sed prorsus est aliquid." Beweis genug dafür seien die oft sehr positiven Wirkungen des Zufalls (fol. 57 R.). — Im besonderen bestreitet Salutati die Ansicht, „christianos nescire fortunam" (fol. 56 V.), und er beruft sich auf Augustin und das, was dieser im V. Buche der „Civitas dei" „gegen die Zufallsleugner geschrieben habe": „ab huius opinionis falsitate se simul et christiane religionis professores expurgans." Folgt das bereits wiedergegebene Zitat (siehe Anm. 1 zu S. 428). „Ecce, quantus auctor causas fortuitas aliquid esse confirmat, quas noluit esse nullas." So stützt sich Salutati auch hier auf Augustin. Hingegen bekämpft er den Lactanz; vgl. *F*, tr. III, cap. XIII: De opinione Lactantii Firmiani, et quanto errore voluerit fortunam penitus esse nichil (*V*, fol. 70 R. bis 72 V.).

[1]) „preter inclinationem naturalium aut voluntatis propositum." (tr. III, c. VII; *V*, fol. 55 R.)

Zufalls gegen alle Leugner verficht.[1]) — Übrigens wird man ohne weiteres zugeben dürfen, daß sich die Begriffe „Prädestination" und „Zufall", so wie Salutati sie definiert, völlig zwanglos miteinander vereinbaren lassen.[2])

Salutati operiert aber mit dem Zufallsbegriff nicht nur, um darzutun, daß die göttliche Weltregierung mehr tut als bloß die Naturgesetze und den freien menschlichen Willen wirken zu lassen; er operiert mit dem „Zufall" — in einer anderen Nuancierung des Begriffes — vor allem auch, um in seinem metaphysischen System für die Willensfreiheit überhaupt Raum zu schaffen und dabei doch die Prädestination jeder Einzelheit des Geschehens aufrechterhalten zu können.

Die „andere Nuancierung des Begriffs" ist damit gegeben, daß Salutati hier nicht auf die Art und Weise der ursächlichen Verknüpfung sieht[3]), sondern lediglich auf den Grad der sekundären[4]) Bedingtheit des Endergebnisses. Wenn Salutati in

---

[1]) S. die vorletzte Anmerkung. — Salutati selbst betont die Wichtigkeit, die dem Zufallsproblem in dem angedeuteten Sinne innewohnt. Er spricht es aus, daß wir in den „Zufälligkeiten" die göttliche Weltleitung unmittelbar „am Werke sehen": „hanc itaque dei dispositionem — licet supra sensus nostros sit et ipsam non videamus — intelligimus attamen in his, que preter inferiorum causarum rationem aguntur aut eveniunt, operari"; in den Dingen — fährt Salutati fort —, die wir als „casus" und als „fortuna" bezeichnen. (ib., fol. 56 V.)

[2]) Gott hat von Ewigkeit her gewollt und daher vorausbestimmt, daß gewisse Dinge „zufällig" — d. h. auf eine von der Norm abweichende Weise — geschehen sollten; so daß auch das „Zufällige" nur einen Teil des göttlichen Weltregierungsplanes bildet.

[3]) Wo er das tut, da stellt er Naturgesetzmäßigkeit und Willensfreiheit nebeneinander: in einfacher Koordination, nicht in Antithese. Denn Natur und Wille sind ihm ja die beiden „principia" der „causae agentes" (tr. III, c. VI; *V*, fol. 54 V.; s. oben), und so wie die Natur prinzipiell durch Gesetze gebunden ist, so ist nach seiner Auffassung der Wille prinzipiell frei. Entspricht die Wirkung dem ungehinderten Wirken des Naturgesetzes und des freien Willens, so liegt also ein normgemäßer Kausalzusammenhang vor. Und der Gegensatz dazu heißt „Zufall": „casus" (im engeren Sinn) ist „die verborgene, zufällige Ursache einer entgegen der Naturtendenz eintretenden Ausnahmewirkung"; „fortuna" ist (Salutati schließt sich bei dieser Definition an Aristoteles an) „die verborgene, zufällige Ursache einer selten vorkommenden, beträchtlichen und unerwarteten, von dem gewollten Effekt abweichenden Wirkung". (ib.)

[4]) Die Bedingtheit durch die prima causa ist ja stets eine absolute.

diesem Sinne von „Zufall" spricht, pflegt er den Ausdruck „contingentia rerum" zu gebrauchen, während er sonst meist[1]) von „casus"[2]) spricht.

Hier lautet die Fragestellung: Kann alles nur so kommen, wie es kommt? Oder könnten die Dinge auch anders kommen? In den Fällen nun, in denen vom Standpunkt menschlicher Erkenntnis aus (also unter Abstraktion von der stets vorhandenen absoluten Bedingtheit durch die prima causa) zu sagen ist, daß die Dinge auch anders hätten kommen können, anders kommen könnten — in diesen Fällen spricht Salutati von „contingentia rerum".[3])

Es ist klar, daß in diesem Sinne auch — oder richtiger: vor allen Dingen! — das, was vom freien Willen des Menschen abhängt, „Zufall" ist, indem ja — eben weil der Wille frei ist — gerade hier das Endergebnis so lange zweifelhaft erscheint, bis die voll-

---

[1]) Gelegentlich werden allerdings die Ausdrücke „casuale" und „contingens" auch unterschiedslos durcheinander gebraucht (vgl. z. B. tr. III, c. IX; *V*, fol. 61 V.).

[2]) Im weiteren Sinne, im Sinne des Gattungsbegriffs, der die „casualia" im engeren Sinne (d. h. die „naturalia", „quorum natura principium est") und die „fortuita" (d. h. die „voluntaria") umfaßt. Von „casus" in diesem weiteren Sinn können wir also sprechen „de omnibus, que preter intentionem voluntatis et naturalis inclinationis rationem videmus in agendo contingere". Im Anschluß an Aristoteles definiert Salutati dann den „casus" im weiteren Sinn als „die verborgene, zufällige Ursache der Wirkungen, die sich im Gegensatz zur Willensabsicht und zur Naturtendenz vollziehen". (tr. III, c. VI; *V*, fol. 53 R.—54 V.) — Doch scheidet Salutati selbst die Begriffe oft nicht so scharf und gebraucht gelegentlich auch den Ausdruck „fortuna" einfach im Sinne von „Zufall" überhaupt.

[3]) tr. II, c. VII (*L*, fol. 16 R.): „habet igitur contingentia, sive sit hoc ab agentis natura sive sit ab effectus qualitate, quod esse valeat et non esse. quam naturam et condicionem ille dedit, qui cuncta, que fuerunt et erunt in tempore, prorsus sine tempore et ab eterno previdit, quique non solum infallibiliter providit et voluit, quod suo tempore fierent, sed etiam, quod contingenter producerentur et essent." — ib., fol. 16 V.: „subicitur tamen contingentia necessitati, sicuti temporale eterno." Die Dinge könnten an sich so oder auch anders kommen; aber so, wie die Dinge schließlich kommen, so hat es Gott von Anfang an vorhergesehen und vorausbestimmt. (Ep. II, 115f.) Ob man sagt: „es hätte auch anders kommen können", oder ob man umgekehrt sagt: „nein es mußte so kommen", ist lediglich ein Unterschied des Gesichtspunktes, von dem man die Dinge ansieht: ob „ipsa per se considerata" oder „coniuncta providentie Dei". (Ep. II, 235.)

endete Tatsache vorliegt.[1]) Und so glaubt denn Salutati mit der Bejahung der Frage nach der Vereinbarkeit von Prädestination und „Zufall" (contingentia rerum) im Prinzip auch die Frage nach der Vereinbarkeit von Prädestination und Willensfreiheit bereits bejaht zu haben.[2])

Trotzdem widmet er dieser letzteren Frage noch eine spezielle eingehende Erörterung. Er spürt es wohl selbst, daß dieser Punkt die Achillesferse seines metaphysischen Systems bildet. Aber bei allem Eifer, den er hier entfaltet, bleibt, was er sagt, im Grunde doch nur Dialektik. Man denkt beim Lesen dieser Ausführungen an das Wort, daß es nun einmal im „Wesen einer von religiösen Impulsen geleiteten Dogmatik" liegt, „daß sie unvereinbare Gegensätze zusammenflicht".[3])

Salutati selbst wird sich dessen vielleicht gar nicht bewußt, daß in dem Rahmen einer Prädestinationstheorie von so extremer Formulierung, wie er sie vertritt, für einen freien Willen kein Raum bleibt. Ihm mag das Gegenteil subjektive Überzeugung sein. Aber der Versuch, diese persönliche Überzeugung zu beweisen, führt ihn zu begrifflichen Haarspaltereien und logischen Kunststückchen, bei denen man sich nichts mehr denken kann.

Salutati argumentiert — zum Teil wurde das bereits angedeutet — etwa folgendermaßen:

Die „necessitas prime cause" hebt Zufall und freien Willen keineswegs auf; Zufall und freier Wille sind vielmehr Faktoren im Dienste der göttlichen Vorsehung, deren sie sich bedient, um

---

[1]) Daher hier die Parallelsetzung bzw. Subsummierung der Begriffe „Zufall" und „Willensfreiheit". Man beachte nur die parallelen Kapitelüberschriften: „Quomodo concordetur cum dei providentia contingentia rerum" (tr. II, cap. VII) und: „Qualiter fatalis necessitas cum libero voluntatis arbitrio coniungatur" (tr. II, cap. VIII) — *L*, fol. 15 V. und 17 R. — Vgl. auch die folgende Anmerkung.

[2]) S. den Schlußsatz des VII. Kap. des II. Trakt. (*L*, fol. 17 R.): „Verum quia, que de contingentibus dicta sunt, communicant cum voluntariis, que quidem et inter contingentia reponuntur, quedam tamen magis proprie conveniunt voluntariis, — que restant de contingentibus, sequenti capitulo, quo de voluntariis explicabimus, disseremus."

[3]) Eduard Schwartz, Charakterköpfe aus der antiken Literatur, II. Reihe (2. Aufl., Lpzg. 1911), S. 45.

ihren Weltplan zu verwirklichen.[1]) Als „causa secunda" aber muß der Wille des Menschen so wirken, wie die „prima causa", wie Gott es will.[2]) Und da Gott will, daß der menschliche Wille frei sei, so muß der menschliche Wille „notwendigerweise frei" sein.[3])

Das alles ist leicht gesagt. Nun aber kommt die erste Schwierigkeit.

Es stehet geschrieben, daß Gott in uns wirke beides: das Wollen und das Vollbringen. Dieser Satz muß unangetastet bleiben.[4]) Er ist ja auch lediglich die Konsequenz aus dem Obersatze, daß Gott „die universelle Ursache" jeglichen Geschehens

---

[1]) „Nec tollit necessitas prime cause contingentiam, que quidem in ordine et necessitate sua sit, nec voluntatem aufert, privans ipsam libertate, sed per ipsam, quod instituit, agit." (tr. II, c. VIII; *L*, fol. 18.) „necessitas ergo proveniens ab ordine, dispositione, voluntate sive intuitu prime cause, que deus est, non est pura necessitas, sed amplectens et continens voluntariorum actuum et ad utrumlibet se habentium contingentiam." (ib., fol. 19 R.) „nam ad rerum perfectionem et ordinem universi non solum necessaria, sed etiam contingentia requiruntur." (tr. II, c. VII; *L*, fol. 16 V.)

[2]) „Et cum ipsa c. voluntas) non sit prima causa, sed secunda, etiam de sui natura, qua secunda est, necessarium habet sequi primam causam." (tr. II, c. VIII; *L*, fol. 18 V.) Vgl. auch II, VII (fol. 16 R.); sowie II, VIII (fol. 17 R.): „(voluntas) subiacet et necessitati prime cause, sine qua nulla secunda causa, qualis est voluntas, agere quicquam potest."

[3]) Zwar kennt und erwähnt Salutati die natürlichen Beschränkungen, denen die Willensfreiheit — infolge der Notwendigkeit, auf die Bedingtheit alles Irdischen Rücksicht zu nehmen — unterliegt; zwar weiß er, daß man das Mögliche wollen muß, um zu „können, was man will" (tr. II, c. VIII [*L*, fol. 18 V.]: „si post ipsam [sc. voluntatem] in effectum progrediaris, id velit necesse est, quod expediat, ut, quod decreverit, agat"); zwar ist er sich auch darüber klar, daß die Entstehung einer Willensäußerung durch die Summe der sie bedingenden Ursachen bestimmt wird (l. c.: „voluntarius autem effectus, quantum pertinet ad suum fieri, necessitati subiacet causarum, que requiruntur, ut producatur"): — trotzdem führt ihn seine Voreingenommenheit (er weiß im voraus, zu welchem Ergebnis er kommen will, und sucht nur Argumente für einen ihm bereits feststehenden Satz) zu dem Paradoxon: überall Zwang und doch — völlige Freiheit! (l. c.: „. . . ut sic necessitate, quocunque te verteris, urgearis. sic tamen voluntas his necessitatibus est obnoxia, quod ab omni coactione sit penitus absoluta.")

[4]) tr. II, c. VI (*L*, fol. 13 V.): „scriptum est enim deum operari in nobis velle atque perficere. imo cum ipse sit prima causa rerum omnium, longe plus influit in nostrarum voluntatum actus quam ipsa voluntas. ut non solum per prius eternitatis et temporis, sed etiam per plus activitatis totum deo debeat attribui et ascribi."

ist.[1]) Die Willensfreiheit aber wird gerettet durch die Formulierung: Gott wirkt das Wollen in uns, indem er den Willen des Menschen frei sich auswirken läßt![2])

Und nun — Willensfreiheit und Prädestination jedes einzelnen selbst noch so geringfügigen Geschehnisses? Auch hier wird eine passende Formel gefunden: Der menschliche Wille kommt zwar in jedem einzelnen Fall zu dem von Gott schon von Ewigkeit an vorherbestimmten (also notwendigen) Ergebnis; aber auf dem Wege freier Wahl.[3]) Da ja Gott nicht nur vorhersieht, was geschehen wird, sondern auch, was geschehen könnte, aber nicht geschehen wird.[4])

Will man aus solchen Formulierungen einen greifbaren Sinn herausschälen, so kann er — nach Analogie dessen, was Salutati vom „Zufall" aussagt — nur darin gefunden werden, daß ein „freier" Wille nur für das subjektive menschliche Bewußtsein „existiere". Und in der Tat deutet Salutati gelegentlich so etwas

[1]) ib.: „Omnes ergo nostre voluntatis actus deus, qui universalis est causa, . . . inhesitanter operatur in nobis . . . Si negetur equidem deum in nobis operari quod volumus, iam universalis causa non erit . . ."

[2]) ib.: „Omnes . . . nostre voluntatis actus deus . . . operatur in nobis, sic tamen, quod non destruat nec ullam iniuriam afferat voluntati." „ut, si deum . . . fati nomine nuncupemus, . . . nullum inconveniens sit fato nostras subicere voluntates: non sic, quod libertate priventur, nam tunc omnino non essent, sed ut suorum actuum quos deus operatur in nobis, libere et ab omni compulsionis necessitate secure cause sint . . ."

[3]) l. c., fol. 14 R. Siehe das daselbst (fol. 14 R.—15 V.) angeführte Beispiel: Petri Verrat an Jesus; sowie das auch sonst von Salutati mit Vorliebe verwertete Beispiel der Ermordung Cäsars (tr. II, c. VII, VIII; *L*, fol. 16 R.—17 R., 18 R.—19 V.): Gott hatte vorher bestimmt, daß Cäsars Tod von der freien Willensentschließung des Brutus abhängen sollte; er hatte aber zugleich vorhergesehen und vorhergewußt, daß diese freie Willensentschließung des Brutus im Sinne der Ermordung Cäsars ausfallen würde. — Vgl. auch Ep. II, 116: „libera mea voluntate volam, licet nolle possim, quicquid Deus me politurum esse cognovit." Ähnlich Ep. II, 232.

[4]) In Salutatis Ausdrucksweise: auch das, was „in potentia" bleibt, nicht nur, was „in actum" umgesetzt wird. (tr. II, c. VIII; *L*, fol. 18 R.: „nam cum prorsus omnia, que futura tam in potentia quam in actu sunt, ab eterno providerit deus nec omnino quicquam futurum sit, quod ipse non videat, si, quod futurum simpliciter in potentia, non in actu, deus providerit, ponas actu futurum esse, — vel negas divinam providentiam vel, si ipsam esse fatearis, impossibile prorsus sumis.")

an. Im Anschluß an Boëthius erklärt er da: „Notwendigkeit“ vom Standpunkt der göttlichen Ordnung der Dinge, „Freiheit“, wenn man die Dinge an und für sich und vom Standpunkt des handelnden Menschen aus betrachtet. Danach wäre es lediglich eine Frage des Gesichtspunktes, von dem man die Dinge ansieht, ob man von „Notwendigkeit“ oder von „Freiheit“ zu reden hat.[1]) Wie er sich das Verhältnis von „Notwendigkeit und „Freiheit“ zueinander vorstellt, das sucht Salutati an einem Beispiel klar zu machen. Ein Mensch ist von einem Fürsten in den Kerker geworfen worden und kann nicht entrinnen, muß also in dem Kerker bleiben; da er aber auch gar nicht entrinnen will, so bleibt er aus freiem Willen im Kerker. Er tut also das, was er muß, aber er tut es darum, weil er es will.[2])

[1]) Dem Menschen erscheint sein Wille als „frei“, weil er sich in seinen Willensentschließungen — wenigstens prinzipiell — frei von unmittelbarem (irdischem) Zwange fühlt, weil die „Notwendigkeit“, der sein Wille in Wahrheit unterworfen ist, die durch die Prädestination geschaffene (überirdische) Notwendigkeit, ihm gar nicht zum Bewußtsein kommt. „Freier“ Wille würde also in diesem Sinne nur bedeuten: ein nicht — wie die Natur — unter uns Menschen erkennbaren Gesetzen stehender Wille; ein Wille, der „nur“ durch das (uns Menschen verborgene) Gesetz der göttlichen Prädestination seine Bestimmung empfängt; ein Wille also, dessen Gebundenheit uns nicht bewußt wird. Für unser Bewußtsein aber liegt das, was nicht unter einem natürlichen Zwange steht, in unserer Macht. (Vgl. De Herc., lib. II, c. V; *V*, fol. 110 V.; hier stellt Salutati das „Wollen“, das stets eine vorherige Vernunftüberlegung voraussetzt, und das „gewollte“ Handeln in Gegensatz zu jenem rein triebhaften Handeln, das auf Naturzwang beruht und deswegen ein unfreies Handeln darstellt: er spricht von den „primi motus“, „qui, cum naturales sint, non sunt in nostra potestate et proprie voluntas non sunt, cum non sint actus ex rationis deliberatione provenientes.“) — Was dagegen nach Salutatis Deduktionen, objektiv betrachtet, von der „Willensfreiheit“ übrig bleibt, beleuchtet ein von ihm selbst aufgestellter Satz; mit Berufung auf die kanonistische Ansicht bestreitet er nämlich, daß wir in der Lage seien, unserm Leben freiwillig „vor der Zeit“ ein Ziel zu setzen (die Stelle Hiob 14, 5 involviere auch diesen Sinn), und er erklärt: wenn wir durch Selbstmord, scheinbar freiwillig, unser Leben beenden und scheinbar mit der Lebensdauer auch die Todesart frei bestimmen, so ist eben die scheinbare Freiheit, auch entgegengesetzt zu handeln, in Wirklichkeit gar nicht vorhanden: was wir tun, ist einfach das, was „geschehen sollte“; was wir — scheinbar freiwillig — nicht tun, ist das, was nicht geschehen sollte.“ (Ep. II, 118, 231.)

[2]) Ep. II, 323f. — In diesem Sinne heißt es Ep. III, 67: „potes velle, imo debes, quod ille (sc. Deus) vult.“

Das bedeutet nun allerdings, daß der „Freiheit" des Willens objektive Realität gar nicht zukomme: aber dies offen auszusprechen, hütet Salutati sich denn doch. Denn damit wäre zwar die Harmonie mit der These der Prädestination jeglichen Einzelgeschehens gewahrt, zugleich aber auch dem Fatalismus, der ja durchaus in der Linie einer streng zu Ende gedachten Prädestinationslehre liegt, Tür und Tor geöffnet. Und gerade das Bestreben, den Fatalismus abzuwehren, macht Salutati am meisten zu schaffen.

Doch er müht sich vergebens. Denn was er bekämpft, ist nichts als die praktische Nutzanwendung seiner eigenen Theorie. Er predigt die Lehre vom „Fatum", aber er will nichts wissen vom „Fatalismus".

Das Fatum — so lehrt er — ist die allgewaltige Notwendigkeit. Es hat seinen Ursprung in Gottes allmächtigem Willen und ist gleichbedeutend mit der göttlichen Vorsehung[1]); es wirkt in sämtlichen Einzelursachen[2]) und führt die entstehenden Wirkungen mit Notwendigkeit herbei.[3]) Alles geschieht, wie es von Ewigkeit her vorausbestimmt ist.

Und dennoch kein offenes — oder doch mindestens kein konsequent festgehaltenes — Eingeständnis, daß es einen „freien" Willen nur für das subjektive menschliche Bewußtsein gebe, daß man von einer „Willensfreiheit" im Sinne einer objektiven Realität gar nicht sprechen könne! Es gilt den Fatalismus aus dem Felde

[1]) Darüber handelt Salutati in seinem Buch „De fato et fort." speziell im II. Kap. des II. Trakt.: „Quid sit fatum secundum suam originem" usw. Das Ergebnis der Untersuchung lautet: „erit ergo fatum, si secundum eius initium consideretur, divine providentie dispositio ordini contextionique causarum superinfusa." (*L*, fol. 6 R.) Oder: wie es an einer späteren Stelle (tr. II, c. VI; *L*, fol. 13 V.) heißt: „. . . fatum intelligamus esse deum vel eius providentiam, que . . . omnium rerum causa atque necessitas est."

[2]) Wie Salutati das im III. Kap. des II. Trakt. („De fato quid sit, prout habet esse in causis") auseinandersetzt. Im Schlußsatz dieses Kapitels gelangt er zu folgender Definition: „fatum est vis superiores et inferiores causas simul nectens et in effectus omnes sive causata procedens." (*L*, fol. 7 R.)

[3]) Dies der Inhalt des IV. Kap. des II. Trakt.: „Quid sit fatum, prout refertur ad effectus." Definition (l. c.): „fatum est necessitas regulans effectus proveniensque ex applicatione causarum ad ipsos, quas et congregat et conservat."

zu schlagen, der da folgert: Du kannst an dem, was nun einmal geschehen muß, doch nichts ändern, also — leg ruhig die Hände in den Schoß! Und um diesen Zweck zu erreichen, sucht Salutati die Absolutheit der durch die Prädestination geschaffenen Notwendigkeit immer wieder nach Möglichkeit zu verwischen. Vor allem — betont er — ist der Mensch den „Zufälligkeiten" nicht ohne weiteres preisgegeben. Denn wenn Gott auch auf der einen Seite allerhand Mächte, selbst böse Geister, wirken läßt, die das menschliche Handeln beeinflussen, so hat er doch gleichzeitig dem Menschen den freien Willen und die Fähigkeit der Voraussicht und damit die Möglichkeit gegeben, jenen Mächten entgegenzuwirken und die Folgen ihres Wirkens auszuschließen.[1]) Und weiter hat der Mensch nicht nur die Möglichkeit, durch eigenes Handeln zu wirken, sondern geradezu die Pflicht, mit dem Pfunde, das Gott ihm gegeben hat, zu wuchern. Untätig die Hände in den Schoß legen, hieße: sein Pfund vergraben; tätiges Handeln ist Pflicht, weil es Pflicht ist, das Gute zu tun.[2]) — So sucht Salutati die schwachen Stellen seines metaphysischen Systems mit ethischen Argumenten zu verkleistern.[3])

Er braucht die Annahme eines (wenigstens in gewissem Umfange) freien Willens. Nicht etwa nur, um für den der Ethik unentbehrlichen Antrieb zum Handeln Raum offen zu halten. Er braucht die Annahme eines freien Willens auch, um auf die Frage: „Wie ist die Sünde in die Welt gekommen?" und ebenso, um auf die andere Frage: „Mit welchem Recht kann Gott uns zur Verantwortung ziehen? uns strafen? — oder auch uns belohnen?" eine befriedigende Antwort geben zu können.

Um die erste dieser beiden Fragen zu beantworten, deduziert Salutati folgendermaßen:

---

[1]) Auf diese Weise, sagt Salutati, vermögen wir den „Zufall" in weitgehendem Maße auszuschließen oder doch wenigstens zu verzögern und ihm dadurch, daß wir vorher auf ihn gefaßt sind, die Natur des „Zufälligen" zu nehmen. (tr. IV; *V*, fol. 72 R.)

[2]) Vgl. Ep. III, 411 und Ev. Matth. 25, 14ff.

[3]) Mit den vorstehenden Erörterungen dürfte Salutatis Stellung zu Prädestination und Willensfreiheit im wesentlichen geklärt sein. Was für schiefe Vorstellungen bisher darüber herrschten, illustriert die Bemerkung bei Burckhardt, a. a. O., Bd. II, p. 228, Anm. 2, Salutati verteidige den freien Willen gegen (!) die Annahme einer Prädestination!

Alles, was ist, ist gut; denn Alles, was ist, hat Gott gemacht, und was Gott gemacht hat, muß gut sein.[1]) Wenn wir Menschen Gutes tun, so geht auch das nur von Gott aus: wir sind dabei lediglich seine Werkzeuge und tun nur das Gute, das er uns tun läßt.[2]) Aber — Gott zwingt uns nicht, das Gute zu tun; er hat uns vielmehr den freien Willen gegeben, damit wir wählen können, ob wir, seinem Willen und seiner Leitung folgend, das Gute tun oder uns seinem Willen und seiner Leitung entziehen und das Gute nicht tun wollen. In diesem Falle „sündigen" wir. Mithin geht die Sünde von uns, nicht von Gott aus.[3]) — Also gibt es Dinge, die von uns ausgehen? Also ist nicht Alles nur Gottes Werk? Doch. Alles, was ist, geht von Gott aus; die Sünde aber ist keine positiv vorhandene Wesenheit; sie ist nur ein Minus an Handlung, nur die Verneinung des Guten.[4]) Gott ist „die positiv

---

[1]) In diesem Sinne spricht Salutati von den „entia et per consequens bona": *F*, tr. II, c. IX (*L*, fol. 22 V.) — Ebenso Ep. II, 323, 329, 476; III, 462.

[2]) S. Ep. I, 300; II, 408, 422ff., 474ff.; III, 85 usw.

[3]) *F*, tr. II, c. IX (*L*, fol. 24 R.): „Peccamus igitur libertate voluntatis, quoniam id non agimus, quod debemus; nec peccat non agendo deus, quoniam a voluntate nostra deseritur libere, cum iustissime non impendat suam misericordiam nobis, utpote vasis ire."

[4]) ib., fol. 21 R.: Die Sünden sind die „ipsorum actuum deformitates", sie sind „nichil omnino . . . nisi defectus actuum humanorum: quandoquidem nulla sunt entitas nichilque ponunt in humanis actibus nisi privative; sicuti cecitas nichil ponit in homine nisi privationem visus, et exoculatio absentiam oculorum, et abscoloritas absentiam privationemque colorum." fol. 22 V.: „cavendum tamen, quod, licet deus ad omnem actum voluntatis atque nature concurrat, quoniam entia et per consequens bona sunt, non tamen operatur actuum deformitatem, que defectus est, non effectus, nec efficientem causam habet, sed deficientem; quoniam illa deformitas nullum est ens, quoniam bonum esset, sed pura privatio bonitatis. nam et nos ipsi, cum peccamus, ex hoc solo peccatum committimus, quia legis eterne deserimus instituta; unde receptum est, quod dicatur „delictum", quasi derelictum, omne peccatum . . ." (Die gleiche Etymologie — nach dem „Lexicon" des Papias — s. Ep. II, 322, 451.) — fol. 22 R.: „certum est ipsam (sc. hanc deformitatem) nichil esse; quoniam non effectum significet, sed defectum, nec illud ex aliqua potentia fiat, sed ex impotentia committatur." „non ergo quia facimus actum, in quo peccatum est, delinquimus, sed quia actui, licet bonus sit, inherentem deformitatem, que malum est, culpabilis ignorantie cecitate decepti vel pellecti voluptate aut cuiusvis passionis impetu perturbati legem transgredientes eternam admittimus nec propter illam, licet peccatum sit, actum ipsum, sicut ratio nos admonet, declinamus." fol. 23 V.: „si non dirigimus enim in deum id, quod facimus, . . . delinquimus et actum bonum,

schaffende Ursache", „darum ist er die Ursache aller existenten Dinge; die Sünde aber, als reine Negation, hat nur eine „negierende Ursache": nämlich den fehlenden Willen des Menschen zum Guten. Durch Negierung des Guten also hat der Mensch das Böse in die Welt gebracht. „Bona ergo, que facimus, a Deo sunt; mala autem a nobis."[1]) — Diese Deduktion schließt sich an die platonisierende Theorie Augustins an.[2])

Wenn wir nun die uns verliehene Freiheit mißbrauchen und, anstatt Gott zu gehorchen, Sünde tun, dann trifft uns auch mit Recht die volle Verantwortung dafür.[3]) Hingegen ist das Gute,

quem facimus, deficiendo, non agendo, reddimus imperfectum. ut nullum omnino . . . peccatum faciendo committatur, sed non faciendo quicquid delinquimus contrahatur." — Vgl. auch Ep. II, 186, 204, 322—324, 329, 451, 475; III, 251, 346, 385, 462. Ferner: De Herc., lib. III, c. XIV (*V*, fol. 162 V.); De nobil. leg. et med. (ed. Venetiis 1542), cap. V; De tyranno, ed. Martin, pag. III.

¹) Ep. II, 475 f. — Da indes der Satz unangetastet bleiben muß, daß nichts wider Gottes Willen geschieht, so behilft sich Salutati mit der Formulierung: „licet Deus mala non faciat nec ipsa presciat approbando, disponit illa tamen et ordinat, etsi non aliter, ad iusticie bonum." (Ep. II, 322.) — „previdet hec igitur Deus, tanquam non facturus, imo que omnino facturus non est; et, licet ab alio fiant, previdet ipsa non approbans, sed disponens." (Ep. II, 323.) Das Böse ist nötig, damit die Tugend sich überhaupt betätigen kann; das kann sie nur gegenüber der Versuchung durch das Böse und im Kampf mit dem Bösen. (Ep. II, 325 f.)

²) Schon Augustin vertritt die Ansicht, das Böse sei nur ein Defekt (De lib. arb. II, 20, 54; Opera I, 1270), ja das μὴ ὄν (Soliloquia I, 1, 2; Opera I, 869). Auch er führt alles Gute auf Gott, alles Böse auf den freien Willen zurück. (De nat. et gr. 23, 25; Opera X, 259.)

³) *F*, tr. II, c. IX (*L*, fol. 21 R.): „nec putet aliquis ex huiusmodi necessitate, quam secum trahat divine providentie nexus et ordo causarum, postquam in ipsis est non solum, quod agamus, sed etiam, quod libere prorsus agamus, cum deficimus ab ordine legis eterne, quod a peccati macula mundi simus. Peccamus plane, cum agendo legem illam transgredimur et non iubenti deo sive rationi, quam nobis infudit et sanctissimis iussionibus revelavit, sed illecebris sensuum vel superbie spiritus obtemperamus. Nec hoc alicui vertatur in dubium: quandoquidem, quecunque peccandi necessitas imponatur, si cesserimus necessitati, sive sit vis tormentorum sive mors, omnium dolorum tormentorumque terribilissima, tamen sine dubitatione peccamus. Nam omni vi omnique necessitate maior est indita nobis de voluntate libertas, qua . . . de necessitate facimus voluntatem vel libere sponteque suscipiendo tormentum vel illud declinantes committendo peccatum." — Niemand, der etwas Unrechtes tut, kann sich mit dem Hinweis auf die „divina dispositio" seiner Tat rechtfertigen; tötet jemand einen Menschen, „quia Dei dispositio est talis occisio", so begeht er trotzdem eine Sünde. (Ep. II, 94.)

das wir tun, nicht unser Verdienst; denn wir können das Gute nicht aus eigener Kraft, sondern nur mit Gottes Hilfe und durch Gottes Gnade tun.[1]) Darum verdient der Sünder die ewige Verdammnis; der Gute aber hat kein Recht auf die ewige Seligkeit, sondern kann ihrer nur durch Gottes Gnade teilhaftig werden.[2]) Gottes Gerechtigkeit muß jenen verdammen; Gottes Güte und Barmherzigkeit kann diesen erlösen.[3]) Einen Anspruch auf Erlösung hat keiner von uns, denn niemand kann auf Gnade Anspruch erheben. Zudem ist kein Mensch ohne Sünde.[4]) Schon infolge der Erbsünde haben wir alle nichts anderes als die Verdammnis verdient.[5]) Wenn Gott trotzdem nicht alle verdammt, so tut er das, um seine Gnade zu offenbaren. Ebenso wie er nicht alle erlöst, um seine Gerechtigkeit offenbar werden zu lassen.[6]) Diejenigen, die er erlöst, belohnt er nur für das Gute, das er sie tun läßt und das sie selbst nur zu tun scheinen[7]): seine Gnade rechnet es ihnen eben schon als ein gewisses Verdienst an, wenn sie ihren freien Willen wenigstens nicht dazu mißbrauchen, von seinen Geboten abzugehen; er belohnt sie also nicht für das Gute, das sie tun (denn das ist gar nicht ihr eigenes Werk), sondern für das Schlechte, das sie unterlassen; — obwohl sie freilich

[1]) *F*, tr. II, c. X (*L*, fol. 25 V.): „nam et ipsum actus meritorios facere non est in nostra potestate, sed in manu eius, a quo 'omne datum optimum et omne donum perfectum de sursum est descendens', cuiusque gratia sumus id, quod sumus.“ Vgl. auch Ep. II, 124, 184, 186; IV, 46 usw. (Berufung auf das Neue Testament und den hl. Augustin.)

[2]) *F*, l. c. (*L*, fol. 25 V.): „nullus ex operibus quidem salvus fit, sed prorsus ex gratia. nam si salvatio tribuatur meritis, iam non erit gratia, sed iustitia, nec gratis data, sed iustitie quodammodo necessitati concessa. hinc apostolus ad Titum scribens ait: 'non ex operibus iustitie, que facimus, nos, sed secundum misericordiam suam salvos nos fecit.' non meremur igitur et salvamur debito vel obligatione iustitie, sed benignitate misericordie et liberalitate gratie.“ fol. 25 R.: „. . . in cuiuslibet hominis natura (est), quod per semet ipsum damnari possit, et aliunde (provenit), quod salvetur.“ fol. 26 V.: „. . . nemo ex propriis operibus salvus (fit).“

[3]) S. die vorige Anmerkung. Ähnlich an vielen Stellen des Epistolario.

[4]) Ep. II, 106f.

[5]) Ep. II, 325; vgl. auch I, 318; II, 369f. usw.

[6]) *F*, l. c. (*L*, fol. 25 V.): „sed oportebat non innotescere solum divinam benignitatem et gratiam, sed etiam eternam iustitiam. ut mira congruentissimaque dei dispensatione factum sit, quod appareat gratia benignitatis in electis iustitieque splendor refulgeat in damnatis.“ Ebenso Ep. II, 325; vgl. auch Ep. I, 318.

[7]) Ep. IV, 47.

auch zu dieser Unterlassung des Schlechten nicht aus eigener Kraft imstande sind, sondern nur wenn der gnädige Gott sich ihrer erbarmt.[1] — Alles das sind augustinische Gedanken.[2])

In diesem mittelbaren Sinne also kann man immerhin von „Gerechten" und „Ungerechten", von Frommen und Gottlosen reden: nicht in dem Sinne, daß die „Gerechten" ein positives „Verdienst" aufzuweisen hätten, wohl aber in dem Sinne, daß sie nicht in die Sünden der „Ungerechten" verfallen sind.[3])

Da nun Gott alle Dinge schon von Ewigkeit her vorausgesehen hat, so auch dies, welche Menschen in seinem Sinne handeln und welche sich von ihm abwenden würden. So konnte er denn auch schon von Ewigkeit her die einen zur Seligkeit bestimmen und von den andern schon von Ewigkeit her wissen, daß sie würden verdammt werden müssen.[4]) Diese Lehre von der „praedestinatio" und der „praescientia" in dem angegebenen besonderen Sinn[5]) wird von Salutati selbst auf Paulus zurückgeführt[6]); sie ist aber bei ihm nur

---

[1]) Ep. II, 476.

[2]) S. Enchir., cap. XIff. (Opera, VI, 236ff.)

[3]) Im übrigen muß die Frage: „Gut oder böse? recht oder unrecht?" nach dem Maßstabe, den das subjektive Bewußtsein des Handelnden uns an die Hand gibt („secundum intentionem et qualitatem mentis agentium": Ep. II, 94), gestellt und beantwortet werden. Auf die objektive Tatsache der „Dei dispositio", von der allerdings Alles abhängig ist, kommt es bei der Beurteilung jener Frage gar nicht an.

[4]) Hierüber handelt Salutati eingehend im Kap. X des II. Traktats seines Buches „De fato et fort.", betitelt: „De iustorum predestinatione et prescitione damnandorum."

[5]) Wie sie schon die von Hinkmar verfaßten Synodalbeschlüsse von Chiersy 853 formulieren (Mansi, XIV, 920f.): „Deus elegit ex massa perditionis secundum praescientiam suam, quos per gratiam praedestinavit ad vitam . . ., ceteros autem, quos iustitiae iudicio in massa perditionis reliquit, perituros praescivit, sed non ut perirent praedestinavit."

[6]) *F*, l. c. (*L*, fol. 25 V.): „Unde maximus apostolorum Paulus inquit: 'Quos autem predestinavit, hos et vocavit. quos vocavit, hos et iustificavit; quos autem iustificavit, illos et magnificavit.' In quibus quidem verbis cum predestinatio sit actus divine mentis rem futuram ad aliquid preparantis, vocatio vero sit hominis iam actualiter existentis, iustificatio sit meriti, magnificatio vero premiationis et doni, cumque multi futuri sint, qui predestinati fuerunt, qui, cum nondum actu sint magnificati, tamen iustificati vocatique dicantur, que sunt preteriti temporis, non futuri, — intellegere necessarium est hec futura tempore iam in dei mente facta ab eterno esse."

eine selbstverständliche Konsequenz seiner Anschauung von der Prädestination alles Geschehens überhaupt.[1])

Es ist klar, daß an diesem Punkte die aus jeder Prädestinationslehre sich ergebende Tendenz zu fatalistischer Lebensauffassung besonders gefährlich wirken muß. Darum bemüht sich Salutati, hier nochmals zu zeigen, daß die Frage: „Freiheit oder Notwendigkeit?" nur eine Frage der Betrachtungsweise sei, und sucht den Gedanken der Unabänderlichkeit des schließlichen Loses jedes einzelnen Menschen aus dem subjektiven Bewußtsein völlig zu entfernen und ihn ausschließlich dem Gebiet des objektiven Seins zuzuweisen.[2])

Vor allem läßt er es sich angelegen sein, trotz der Lehre, daß Gottes Entscheidung über unser Los nach dem Tode schon von Ewigkeit her feststeht, und trotz der weiteren Lehre, daß unsere Erlösung nur von Gottes Gnade abhängt, dennoch den Gedanken der Notwendigkeit guter Werke für die Erlangung des

---

[1]) ib.: „nam cum ab eterno, principio quidem sine principio, rerum omnium opifex deus fecerit, ut sacre testantur littere, cuncta simul, nichil in principio futurum fuit, quod apud deum ex tunc factum non fuerit." „cuncta quidem, que futura ab eterno fuerunt, in principio illo semper sunt, ubi, priusquam fierent vita, tamen erant in eo, per quem omnia facta sunt, iamque in illo erant existentia carnalitatis et presentia intuitionis. unde necesse est, quod, antequam mundus fieret, iam essent predestinati ad gloriam, quicunque salvandi sunt, presciti vero ad penas et ignem eternum, quod supplicium ipsorum demeritis exigentibus fuit eternaliter preparatum, quicumque damnandi sunt."

[2]) *F*, l. c. (*L*, fol. 25 R.): „. . . si consideretur in se quilibet homo, licet predestinatus sit, habet de sui natura, quod possit iustissime perdi. sed, predestinationis stante immutabili privilegio, non potest actualiter non salvari." Ausführlicher im folgenden (der Widerlegung gewisser Einwände gegen die Prädestinationstheorie gewidmeten) Kapitel (tr. II, c. XI; *L*, fol. 29 V.): Objektiv betrachtet, liegt eine Notwendigkeit vor, kraft deren der eine erlöst, der andere verdammt wird; subjektiv betrachtet („si eum, qui predestinatus vel prescitus dicitur, separatim sumpseris"), hängt für jeden einzelnen sein Los von seinem eigenen Verhalten ab. „Ut hec utriusque potentia pure et simpliciter sit persone, necessitas autem predestinationis sit et prescientie. cum ergo dicitur: „predestinatus est ab eterno Petrus" et subicitur: „potest autem damnari Petrus", fatendum est posse damnari Petrum, in quantum Petrus, non autem, in quantum predestinatus." Oder wie es kurz danach heißt: „possibilitas autem damnationis vel salvationis fundatur simpliciter in persona, cui si qualitatem adiunxeris predestinationis vel prescientie, mox illius possibilitatis alteram partem tollis."

Seelenheils und den anderen Gedanken, daß man das Bußetun und das Beten nicht versäumen dürfe, aufrechtzuerhalten:

Zwar sind alle Menschen Sünder, so daß, wenn die Sündhaftigkeit schlechthin, ohne Rücksicht auf ihr größeres oder geringeres Maß, vergolten werden sollte, alle Menschen verdammt werden müßten. Da aber die Menschen nicht alle in gleichem Maße sündig sind, so kann Gott den minder Sündhaften seine Gnade gewähren und sie erlösen. Eine Form der Gerechtigkeit wäre auch die unterschiedslose Aburteilung aller Schuldigen; eine höhere Form des Gerechtigkeitssystems aber ist die, in der auch dem Begnadigungsprinzip eine — natürlich nicht durch Willkür, sondern eben durch die Idee der Gerechtigkeit bestimmte — Stelle eingeräumt ist. So können die guten Werke zwar niemals einen Rechtsgrund für eine Freisprechung abgeben, wohl aber als mildernder Umstand in Betracht kommen, der den Schuldigen der Gnade des höchsten Richters würdig erscheinen läßt. In diesem Sinne stellen die guten Werke, obwohl sie keinerlei Anspruch begründen, doch die selbstverständliche Voraussetzung für die Verleihung der göttlichen Gnade dar; zugleich bilden sie den Maßstab für die Zumessung des Strafmaßes im einen, des Maßes der Belohnung im anderen Falle.[1]) So daß Salutati, trotz allem, sagen kann: „Keine Schlechtigkeit bleibt unbestraft, keine gute Tat unbelohnt."[2])

Aber durch gute Werke allein erwirbt der Mensch noch keine Anwartschaft auf die Sündenvergebung; eine zweite Vorbedin-

---

[1]) tr. II, c. X (*L*, fol. 26 V.): „non ergo damnabitur aliquis vel salvabitur absque operibus, quandoquidem reddit deus unicuique secundum opera sua, quamvis nemo ex propriis operibus salvus fiat . . . . aliud est ex operibus salvum fieri, aliud est secundum opera nostra retributionem dari. nam, licet ex operibus non salvemur, nullus tamen sine operibus salvus fiet. non quod opera nostra salvationis sint causa, sed potius concurrens aliquid ut mensura, secundum quam retribuit nobis deus; quoniam divina misericordia faciet, ut inquit sapiens, locum unicuique secundum meritum operum suorum. causa autem huius salvationis gratia est per fidem, et hoc non ex nobis; dei enim, ut testatur apostolus, donum est, non ex operibus, ne quis glorietur. Debemus igitur bona facere, quoniam bona sunt, quoniam iubet deus ut fiant, et quia nostre retributionis mensura sunt ad gloriam, si salvemur, et ad penarum diminutionem, si fuerimus reprobati." — Vgl. auch Ep. IV, 47: „pro mensura bonorum . . . nobis remunerat bona . . ." [2]) Ep. II, 325.

gung ist, daß man Buße tue[1]); eine weitere, daß man bete.[2]) Sehr energisch bekämpft Salutati die Meinung, daß nach der Lehre von der Prädestination des einen Teils der Menschen zur Seligkeit, des anderen Teils zur Verdammnis Bußetun und Beten wertlos wären.[3]) Beides, betont er, hat sehr wohl seine Wirkungen.[4]) Nur hat Gott diese Wirkungen schon von Ewigkeit an vorherbestimmt, da er vorhergewußt hat, wer Buße tun und beten und dadurch von der Sünde erlöst werden würde. Wie Gott nur solchen seine Gnade zuteil werden läßt, die durch gute Werke ihrer sich würdig zeigen, so auch nur solchen, die Buße tun und beten.

Finden denn aber unsere Gebete Erhörung? — da doch Gottes Wille unwandelbar ist.[5]) — Wir werden er-

[1]) Ep. II, 455: „nec putes sine penitentia per eleemosynas tolli posse peccata."

[2]) Wir dürfen „die Pflicht des Gebets nicht für überflüssig halten", „quamvis, quod ab eterno deus voluit et previdit, omnino sit futurum, quoniam illius voluntas rerum est necessitas". „nam sicut futuros effectus immutabili rerum serie et successione decrevit, sic et illorum certas et effectivas causas ordinavit; inter quas oratio non est inferior . . ., et ideo ferventer orandum est, ut, quod instituit deus nobis in oratione concedere, mereamur per sue benignitatis gratiam obtinere." De saec. et rel., lib. II, cap. XI (*L**, fol. 322 R.) — In diesem Sinne darf Salutati wohl schließlich sagen (*S*, l. c.; *L**, fol. 324 R.): „oratio quidem deum placat, benignum facit, iratum mitigat"; aber wenn er dann fortfährt: „dura iudicia frangit, sententias revocat, irrevocabiles differt," dann erscheint der Zusammenhang mit der Prädestinationslehre doch wohl verloren!

[3]) *S*, lib. II, c. XI, und Ep. II, 324f.

[4]) Denn „durch unsere Gerechtigkeit können wir uns die ewige Seligkeit nicht verdienen". *S*, l. c. (*L**, fol. 323 V.)

[5]) „immobilis est enim dei voluntas." ib., fol. 322 V. — Änderungen des göttlichen Willens gibt es, genau betrachtet, nicht. Die Beispiele aus der Hl. Schrift, die solche Änderungen des göttlichen Willens darzutun scheinen, müssen nur richtig verstanden werden. (Ep. II, 119.) Die dem König Ahab wie die dem Volk von Ninive angedrohte Strafe sollte ihnen nur ankündigen, was sie für ihre Sünden eigentlich verdient hätten, nicht aber, was Gott wirklich tun wollte; der ihnen nachher infolge ihrer Reue von Gott aus Barmherzigkeit gewährte Erlaß der verdienten Strafen war von Gott schon von Ewigkeit an vorher bestimmt. (Ep. II, 118; vgl. auch die Geschichte von König Hiskias und ihre Erklärung: Ep. II, 226f.) (Auch hier wieder lehnt sich Salutati an Gregor und Augustin an: s. Ep. II, 226f.) — „non ergo commutabiliter, sed omnino fixe . . . credendum est Deum omnia previdere, ut, si qua reperiantur aut in scripturis sacris aut in sanctorum patrum oraculis, que mutationem aliquam in Deo videantur arguere, ad melioris intellectus expositionem

hört[1]) antwortet Salutati, wenn wir im rechten Sinne beten. Und das tun wir — nach dem Vorbilde unseres Heilandes[2] —, wenn wir beten: „Doch nicht mein, sondern dein Wille geschehe."[3])

Niemals dürfen wir — auch das hat Christus uns gelehrt —[4]) Gott um Sondervorteile in irgendwelchen Privatangelegenheiten bitten.[5]) Unser Gebet soll kurz sein[6]); sein A und O muß die Bitte um die ewige Seligkeit sein.[7]) Nie aber dürfen wir Gott erweichen und umstimmen wollen.[8])

Es ist richtig, daß „Gott uns in den meisten Fällen nicht erhört."[9]) Aber nur, weil wir meist um Unrechtes bitten.[10]) Gottes Güte ist's, die uns dann die Erhörung unserer Bitten versagt; ihre Gewährung würde Gottes Zorn bedeuten. Was uns gut scheint, ist es oft nicht.[11])

debeas revocare." (Ep. II, 119.) Wenn dort irgendwo davon die Rede ist, daß Gott „seinen Richtspruch ändert", weil der Mensch seine Sünde wieder gutmacht, so ist nicht die Änderung einer „iam lata sententia" gemeint, sondern vielmehr einer „sententia, que foret proferenda", wenn der Mensch seine Sünde nicht wieder gutmachen würde. (ib.)

[1]) *S*, l. c. (*L**, fol. 319 R.); mit der Hinzufügung: „Gott ist unser Vater." [2]) Vgl. Ev. Luc. 22, 42.

[3]) *S*, l. c. (*L**, fol. 322 V.) — „nam quid in eius (sc.: orationis) affectu exauditurus esset in tempore (deus), dignatus est ante tempora providere." (ib.) [4]) Ev. Matth. 6, 9 ff.

[5]) Vielmehr sollen wir bitten, daß Gott uns das gebe, was jedem Menschen vonnöten ist. Christus selbst hat uns — im Vaterunser — gelehrt, wie und um was wir beten sollen. (*S*, l. c. *L** fol. 321 R.) — Längere Ausführungen über den Inhalt des Vaterunsers.

[6]) „. . . curemus moderationem nostris orationibus adhibere, ut, sicut mediator dei et hominum Jesus Christus admonuit, in orando multiloquium fugiamus." (l. c., fol. 322 V.) Vgl. Ev. Matth. 6, 7—8.

[7]) *S*, l. c., fol. 320 R. und 323 V.: Das ist das rechte Gebet, wenn wir Gott bitten, daß er uns die Kraft gebe, so zu leben, daß uns dereinst das ewige Leben zuteil werde.

[8]) l. c., fol. 322 V.: „. . . cur inanem laborem assumimus et, quasi carnalis hominis voluntatem, flectere deum in nostra beneplacita importunis orationibus cogitamus? immobilis est enim dei voluntas, nec ideo nobis est orationibus insistendum, ut illam ad nostra desideria deflectamus." — Der so ausdrücklichen Betonung dieses Satzes gegenüber wirkt die kurz darauf folgende entgegengesetzte Bemerkung (s. oben S. 445, Anm. 2 a. E.) doppelt befremdlich! [9]) l. c., fol. 322 R.

[10]) „Inefficax est enim oratio, qua petitur, quod non licet." „tunc autem male petimus, cum non secundum dei iustitiam, sed secundum concupiscentias, que militant in membris nostris, petimus." (ib.)

[11]) ib.

Aber auch wenn wir keine Erhörung finden, „ist das Gebet doch immer von Nutzen."[1]) Denn im Gebet erhebt sich die Seele zu Gott.[2]) Die Wirkungen des Gebets auf den Betenden selbst genügen, um den hohen Wert des Gebets zu erweisen.[3])

Daß er mit seinen Erörterungen über die Prädestination und alles, was damit zusammenhängt, durchaus im Fahrwasser der Theologie bleibt, dessen ist sich Salutati selbst vollkommen bewußt. Er weiß es selbst, daß das Gedankengebäude, das er aufführt, rein verstandesmäßig nicht in seinem vollen Umfang zu erfassen ist, daß von einem restlosen Beweis oder auch nur von einer restlosen Erklärung nicht die Rede ist, daß vielmehr im Hintergrunde stets der Appell an den Glauben steht: an den Glauben, der auch das Unerklärliche, Unfaßbare als Wahrheit hinnimmt.[4])

Verstehen können wir es freilich nicht, warum Gott die Menschen belohnt, denen er seine Gnade erzeigt (so daß sie nicht vom rechten Wege abweichen), und warum er die bestraft, denen er seine Gnade nicht erzeigt (so daß sie auf Abwege geraten). Ja, wenn wir hören, daß wir nur durch Gottes Gnade Gutes tun können und, „wenn wir ihrer ermangeln", unter allen Umständen (wenn auch „libera voluntate") „Böses tun"[5]), — dann möchten wir wohl gar meinen, das Böse gehe doch auf Gott zurück: nämlich auf die Nichtverleihung seiner Gnade! Aber hier hilft zunächst das logisch-dialektische Argument, daß überall eine positive Ursache vorhanden sein müsse, daß ein rein negatives Moment

[1]) l. c., fol. 322 V.

[2]) fol. 321 V.: Das Gebet ist „nichil aliud . . . quam elevatio nostri intellectus in deum", oder (fol. 324 R.): der „ascensus intellectus in deum". Wir sollen im Gebet uns recht versenken in den Gedanken an Gottes Güte und seinen Erlösungswillen (fol. 323 R.).

[3]) fol. 322 R.: „nam, licet plerumque deus in eo, quod petimus pro nobis aut aliis, nos non audiat, oratio tamen nostra in sinu nostro convertitur nobisque aliud ex ipsa premium reservatur." — Die Wirkungen des Gebets auf den Betenden selbst werden nachher (fol. 325 V.) in langer Reihe aufgezählt. — Das Gebet ist die beste und stärkste Waffe gegen die Versuchungen und Angriffe des Teufels (fol. 316 R.).

[4]) In dem Sinne, in dem Salutati einmal von dem „wahren Glauben" sagt: „nil equidem dubitat vera fides, nil videt; non tamen minus assentit, quam si manibus tangeret oculisque videret." (*S*, l. c.; *L**, fol. 319 R.)

[5]) Ep. II, 324.

kein wirkender Grund sein könne.[1]) Vor allem aber: eine solche Ansicht würde „irreligiös", „gottlos", „geradezu ein Sakrileg" sein.[2]) Wenn Gott den Sündern seine Gnade nicht verleiht, so tut er das „occultissima nobis iustitia".[3]) Der letzte nicht rein zu lösende Rest wird also — wie in vielen anderen Fällen, so auch hier — durch den Hinweis auf „Gottes unerforschlichen Ratschluß" aus der Welt geschafft.[4])

Glauben, nicht nach einer Erklärung fragen! heißt es auch, wenn wir weiter hören, daß Gott uns nach unseren Werken vergilt und uns doch nicht um unserer Werke willen erlöst: „mirum est hoc profecto secretum!"[5])

Und warum Gott von Ewigkeit her die einen für die Seligkeit, die anderen für die Hölle bestimmte, auch das ist „nimis supra sensus nostros".[6])

Da heißt es einfach: sich bescheiden. Warum Gott dies oder das tut, können wir doch nicht erkennen; Fragen ist darum Torheit. Und sich zum Richter über Gott aufwerfen zu wollen, wäre vermessen.[7])

---

1) Ep. II, 331. 2) ib. 3) Ep. II, 324.

4) Salutati selbst beruft sich auf die Stelle Röm. 9, 18. (ib.)

5) *F*, tr. II, c. X (*L*, fol. 26 V.).

6) *F*, tr. II, c. XI (*L*, fol. 29 V.): „nimis enim supra sensus nostros est, cum omnia sic procedant, ut ab eterno provisum fuit, cur ex tunc deus Esau reprobaverit dilexeritque Jacob volueritque salvari Petrum, Judam vero damnari."

7) *F*, tr. II, c. X (*L*, fol. 26 R.): „nec queramus de cunctis, que fieri cernimus, rationem," mit der eigentümlichen Motivierung: „quandoquidem et nos ipsi de voluntatibus et mutationibus nostris, cur multa fecerimus, causam reddere non valemus. quis enim explicet, cur in uniformis papiri particula litteras scripserit reliquamque cartule portionem involucro transmittende littere deputarit? (Derselbe Vergleich: Ep. II, 326.) curque, eadem prorsus stante sententia necnon et ornatu, cum nulla sit omnino proprietatis ex inventione vel ex consuetudinis appropiatione distinctio vel claritatis obscuritatisque respectus, unum de duobus aut pluribus vocabulum dictator assumpsit et aliud dereliquit?" (was dann noch an Beispielen ausgeführt wird, fol. 26 R.—27 V.) „et tu vermis atque figmentum audes autori tuo dicere: 'cur Jacob dilexisti, Esau vere reprobasti? cur hominem creasti peccaturum, aut preceptum non forte necessarium dedisti transgressuro? et nedum transgressuro, sed quem sciebas ab eterno prevaricatorem exiturum?' qui si dixerit: 'redde et tu tuarum voluntatum rationem', prorsus nescias assignare." So sucht der Rationalist Salutati die Anschauung von den unerforschlichen Ratschlüssen Gottes rationalistisch zu begründen und mit rationalistischen Argumenten darzutun, daß eine Frage wie die, warum Gott dies tut und jenes nicht tut, gar nicht gestellt werden

Erst im Jenseits werden uns über alles die Augen geöffnet werden.[1])

Als eine Hauptquelle unserer schiefen Urteile über das, was Gott tut, bezeichnet Salutati unsere Unfähigkeit, uns von den zeitlichen Vorstellungen, an die unser Denken gebunden ist, freizumachen. Wir können das nämlich auch dann nicht, wenn wir über Gott nachdenken; und doch wissen wir, daß es für Gott gar keine Zeitunterschiede gibt! Wir können uns die „praedestinatio" und die „praescientia" nur als eine „Vorherbestimmung" der einzelnen Menschen zum Heil oder zur Verdammnis denken. Aber das ist eine anthropomorphisierende Vorstellung: für Gott gibt es gar kein „Vorher" und „Nachher", keine „Vergangenheit", „Gegenwart" und „Zukunft".[2])

dürfe. Vgl. auch Ep. II, 326. — *F*, tr. II, c. X (*L*, fol. 27 R—28 V.): „desinat igitur humana garrulitas de divine voluntatis effectibus petere rationem, nisi dignum existimet creaturam id de creatore querere, quod nesciremus de nostris voluntatibus assignare . . ., quandoquidem cuncta cernere non est in potentia creature, sed in sola notitia creatoris." — tr. II, c. XI (*V*, fol. 36 V.): „vel murmurare vel, cur illa voluerit, inquirere, ultra quam stultissimum est." Ebenso tr. III, c. III (*V*, fol. 46 R.): Der beschränkte Menschenverstand hat kein Recht, über das zu urteilen, was er nicht zu begreifen vermag; denn ihm fehlt die „Fähigkeit" zu solchem Urteil. Vgl. auch Ep. II, 326 (wo Salutati Röm. 9, 20—21 zitiert): Da es also vermessen wäre, Gott begreifen zu wollen, so müssen wir uns ohne Murren seinem Willen und seiner Weisheit beugen.

[1]) *F*, tr. II, c. XI (*V*, fol. 36 V.). — Vgl. auch unten Anm. 3 zu S. 450.

[2]) tr. II, c. XI (*L*, fol. 29 V. ff.): „Verum tamen, sicut arbitror, maxima pars erroris huiuscemodi provenit, quoniam putemus deum scire futura sibi et ab eterno predestinasse Jacob, Judam vero prescisse, qui tunc non erant, sed quos sibi fore etiam post multum temporis presciebat. plane quidem deus futura sibi non novit. Nichil enim sibi futurum est; futura sunt hec in se, futura sunt et nobis, fuerunt et priscis; et quicquid preteritum est, nobis, non deo preteritum est. simul etenim cum essentia sua, sapientia et voluntate sua non fuerunt nec erunt, sed prorsus sunt, que sunt, que fuerunt et que ventura trahuntur, quantocunque temporis lapsu nobis vel in se futura sint. nichil enim eternitati preterit vel advenit; solius quidem eterni dei eternitas mensura est . . . . sunt igitur deo cuncta presentia et eius intuitioni nil omnino preteritum vel futurum. ut fas non sit cogitare, quod dilexerit deus Jacob odiveritque germanum, imo geminum suum Esau, antequam sibi deo fuerint, licet id fuerit, antequam fuerint. fuerint, inquam, vel in se vel nobis, imo nobiscum. non incepit deo esse vel Esau vel Jacob, etiam aliquando nec incipiet Antichristus. inceperint illi et incipiet iste, quantum fuit vel erit in se vel quantum ad nos, deo vero nec fuerunt nec erunt, sed eternaliter sunt presentes deo, futuri in

So geht es uns Menschen in allem: nichts sehen wir so, wie es wirklich ist, wir sehen von allem nur gleichsam das Spiegelbild.[1]) Denn wir sehen immer und überall nur die Wirkungen; aber die Ursachen vermögen wir infolge der natürlichen Begrenztheit unserer Fassungskraft nicht zu erkennen. Wenn wir auch über sie reden und uns Gedanken darüber machen, — in Wahrheit wissen wir nichts von ihnen.[2]) So scheint uns wohl vieles schlecht und ungerecht. Könnten wir aber alles sehen, wie es ist, dann würden wir erkennen, daß alles, so wie Gott es gemacht hat, gerecht und gut ist.[3])

---

se, antequam essent, futurique cunctis, cum quibus coexisterent, creaturis. nichil igitur decrevit ab eterno deus de sibi futuris, sed de illis, que iam, immo et tunc et nunc, presentia sunt. nichil enim occidit deo, nichil oritur. semel equidem voluit et vidit, quecumque futura ab eterno erant. prescivit et predestinavit homines: damnando scilicet ad inferni penas et preordinando in vitam eternam. semel voluit et vidit, inquam, hoc est: videt et vult. quicquid enim de deo loquimur — licet pro nostre intelligentie captu futurum a preterito vel instanti tempore distinguamus — reducendum est ad presens, quantum in deo est . . . .“ „nichil aliud ergo convenienter dicitur de deo nisi permanens presens; et si quid aliter dicitur, ut verum sit, in id resolvatur oportet.“ „ponamus ergo nobis ante oculos permanentem eternitatis presentialitatem, in qua sine successione sunt, que sunt, que fuerunt et que ventura trahuntur; et, quantum possumus, universitatem hanc — licet nobis incomprehensibilis sit: sola quidem dei intelligentia capi potest — intueamur et consideremus.“ — Vgl. auch Ep. II, 321.

[1]) „Velut in speculo et enigmate“ sehen wir alle Dinge. *F*, tr. II, c. X (*L*, fol. 27 V.); tr. III, c. XI (*V*, fol. 63 R.)

[2]) ib. (*V*, fol. 64 V.)

[3]) tr. II, c. X (*L*, fol. 27 V.): „o si videres illud eternitatis sigillum, in quo sunt omnia, que sunt, que fuerunt et que ventura trahuntur, ab eterno impressa, videresque humana atque divina, causas et effectus, naturas et proprietates rerum, influentiam corporum superiorum, spirituum eternorum officia, motusque liberos voluntatum, et horum omnium fixum immutabilemque concursum, et denique videres, non ut nunc, velut in speculo et enigmate, sed clarissime, sicut sunt, quem statum apostolico testimonio pie certeque tenemus fore spirituum beatorum; — o si posses, inquam, ista videre, crede michi, cum causas coniunctas effectibus et res sociatas rebus adspiceres, sic agi debere iudicares, ut agitur. nec, in divine iustitie splendore, damnares permissa, mirareris peccata, vel doleres adversa, sed, in omnibus divinam intuens bonitatem abundantemque misericordiam, congauderes benignitati gratie, nec renitere posses ordinationi iustitie, nichilque prorsus apparet indignum, nichilque penitus non laudandum.“ fol. 27 R.: „o si quando videtur nobis aliquid indignum fieri, tetrum, abominabile vel horrendum, o si comprendere possemus causas et effectus, quos tandem deus elicit intueri, quam omnia nobis viderentur esse

Hier kommt der der christlichen Weltanschauung eigene supranaturalistische Optimismus, in dem sich aller irdische Pessimismus[1]) auflöst, zu sieghaftem Durchbruch: zwar ist der Mensch ein „Gefäß der Sünde" und die Welt daher seit Adam verderbt, ein „Jammertal", das wir am besten fliehen, — aber gut, so gut wie nur überhaupt denkbar, ist alles, was Gott tut.

Denn der allmächtige Gott, der alles geschaffen hat, und alles lenkt, ist zugleich der allweise und der allgütige Gott. „Aus Allmacht, Weisheit und Güte, den Emanationen der Wesenheiten des Vaters, des Sohnes und des hl. Geistes, erwächst ja jene göttliche Weltordnung, jene göttliche Vorsehung, die aller Dinge Ursache ist."[2])

Wir wissen, daß Salutati den Gedanken der Allmacht der blind nach immanenten Ursachen wirkenden Natur schroff ablehnt. Allmächtig ist vielmehr der Wille Gottes, der nach von Ewigkeit her vorbedachtem Plan zweckvoll handelt und alles aufs beste lenkt. Alles, was Gott gemacht hat, ist deswegen schon gut; so daß an sich alles Seiende gut ist. Und mit allem, was Gott tut, will er stets nur unser Bestes: er liebt uns ja mehr als wir uns selbst. Auch wenn der Mensch es oft nicht einzusehen vermag, ist doch alles so, wie Gott es fügt, am allerbesten für ihn.[3])

---

iustissima, quam formosa, quam eligibilia, quam querenda! sed cum intellectus nichil videre possit nisi quantum supinum illud illuxerit lumen, nimia secundum naturam nostram in cecitate versamur; tantoque maiore, quanto minus rectum est, quod scimus aut benefacimus, adscribere nobis et non tamquam acceperimus iudicare." Wer „in illo eternitatis fonte cuncta prospiceret, sicut sunt, omnia pulcherrima iudicaret; . . . prorsus in omnibus, que fiunt queve contingunt, dei bonitatem deique sapientiam miraretur, et non solummodo miraretur, sed benediceret et laudaret." — tr. III, c. XI (*V*, fol. 64 V.): „. . . si cuncta videremus, ut sunt, non miraremur, sed laudaremus auctorem, et omnia nobis bona et iustissima viderentur." — Vgl. auch Ep. III, 386 und andere Briefstellen.

[1]) Gerade Salutati vertritt den asketischen Gedanken in äußerster Strenge. (Vgl. meine Ausführungen in Bd. 33 der „Histor. Bibl.", S. 32—81.)

[2]) „Nam ex omnipotentia, que patrem respicit, et sapientia, que refertur ad filium, et ex bonitate, que principalius spiritum sanctum concernit, oritur illa divina dispositio atque providentia, que cunctorum causa est." *F*, tr. I, c. I (*L*, fol. 2 R.)

[3]) *F*, tr. II, c. X (*L*, fol. 26 R.): „cogitemus et ipsam (sc. primam causam) esse summam et infinitam bonitatem, sapientiam, iustitiam omnemque vir-

Dieser supranaturalistische Optimismus bildet in Salutatis Welt- und Lebensbetrachtung durchaus das führende Motiv. Zwar mischen sich in seine vollen, reinen Akkorde häufig Dissonanzen, die im Augenblick schrill klingen; aber stets finden sie gleich wieder ihre Auflösung, so daß die Musik, als ein einziges großes Ganzes betrachtet, doch einen völlig harmonischen Eindruck hinterläßt. Jene Dissonanzen geben der Musik wohl einen Einschlag von Herbheit, einen Zug tiefen Ernstes; aber gerade dadurch verleihen sie ihr auch etwas Hoheitsvolles, Erhabenes, Schönes.

Eine solche Anschauung erhebt sich über das, was die landläufige Meinung als das höchste „Glück" ansieht, in höhere Sphären empor. Gewiß, zu Reichtum, Macht, Ehre, Ansehen gelangen hier auf Erden oft genug auch schlechte Menschen; aber diese Menschen, denen alles „glückt", sind in Wahrheit gar nicht glück-

---

tutem longeque plus nos sue bonitatis immensitate diligere quam nosmet ipsi diligamus nos." — fol. 28 V.: „iudicemusque cuncta, postquam de principis illius ordinatione procedunt omnia, nedum bene, sed optime, quicquid in oculis nostris appareat, esse facta." — tr. II, c. XI (*V*, fol. 35 R.): „nichilque videbimus ita turpe vel ita deforme moribus, quod — suis annexum causis, bonisque, que deus ex ipsis elicit, comparatum — pulcritudine mirabili non nitescat; nichil etiam a deo miserum, horrendum, crudele vel asperum homini videbimus evenire vel iudicio nostro tam malum, quod relatum ad ea, que deus elicit, non felix, non acceptabile, non mite, non dulcissimum et denique non optimum videatur." „nam si talia nobis opitulantur ad gloriam consequendam vel agendam, non ut causa — non enim sunt condigne passiones huius temporis ad futuram gloriam, que revelabitur in nobis . . . —, sed ut mensura, — si talia, inquam, nos corrigant et opitulentur ad gloriam, nonne debent non mala, sed optima, . . . non crudelia, sed benigna . . . iudicari? nichil est in rerum natura, quod bonum in se non sit. . . . Laurentii quippe martyrium secundum carnem terribile fuit et malum, secundum tamen Christi confessionem et mensuram glorie, quam accepit, suavissimum atque bonum. que vero turpia facinorosaque deus permittit, in eo quod mala nichil sunt, habent tamen iustitie regulam et pulcritudinem, cur permittantur, habent et exitum, ad quem per iustitiam ordinentur; ut longe maius sit iustitie bonum quam quicquid dei permissum vel subtractione misericordie malum in se vel nobis esse videmus. teneamus igitur, sicuti est, cum omnia deo faciente per bonitatem eius fiant vel permittente per iustitiam vel ad iustitie bonum ordinentur, nichil omnino nisi bene iustissimeque fieri, et esse sine dubio non solum bona, sed iusta, licet aliter in nostris oculis quandoque videatur." Wir mögen nur fest daran glauben (credere, imo firmiter tenere), „tali duce . . . prorsus omnia bene fieri nec solum esse bona, sed optima, quecumque fiunt." Auch wenn die Medizin manchmal bitter schmeckt, ist sie doch heilsam.

lich.[1]) Nie kann Glück durch Sünde erworben werden[2]); und ein vollkommenes Glück gibt es auf Erden überhaupt nicht.[3])

Wenn uns so vieles als Ungerechtigkeit erscheint, so liegt das nur an unserer „Blindheit“, die nur die Wirkungen, nicht aber die Ursachen sieht. Darum haben wir uns vor leichtfertigen Urteilen unbedingt zu hüten[4]), uns vielmehr willig und ohne Murren in den göttlichen Willen zu ergeben.[5])

Es ist, als ob in dieser Einheitlichkeit weltanschaulichen Denkens, die auf der Fähigkeit zu glauben beruht[6]), die Geisteskultur

---

[1]) Salutati nennt Alexander d. Gr., Sulla, Krösus; „verum est tamen istos **non** fuisse felices.“

[2]) Ein Mann wie Sulla war durch die furchtbarsten Bluttaten zu seinem „Glück“ gelangt; man kann ihn nicht glücklich, man muß ihn im Gegenteil höchst unglücklich nennen: „nichil infelicius quam in re scelerata successus; fortunatum est et felix, tam virtuosa atque laudabilia perfecisse quam velle.“ tr. III, c. III (*V*, fol. 47 V.).

[3]) „nec posse quenquam in hac vita nec unquam aliquem fuisse felicem“ (ib.).

[4]) tr. II, c. XI (*V*, fol. 35 R.). Ähnlich tr. III, c. III (*V*, fol. 46 R.): Es ist frevelhaft (nefas), anzunehmen, daß irgend etwas Ungerechtes geschehe, da ja doch Gott der Urheber aller Dinge ist. Was Gott tut, **kann** nicht ungerecht sein, sondern ist stets gut und gerecht. — tr. II, c. X (*L*, fol. 26 R.): „nec velimus de sapientia, imo, quo rectius loquar, insipientia nostra, que quidem infinita est, confidere vel audere. nec damnemus opera domini, cuius prorsus ininvestigabiles vie sunt. nec ipsum, cum perfectissimus sit summaque perfectio, de nostre fragilitatis imperfectione metiamur, sed, cum omnia secundum illius sublimis aule sapientiam et decretum fiant, nolimus, quod durissimum est, contra stimulum calcitrare.“

[5]) ib., fol. 27 V.: „cur non melius cogitas eius sapientiam summamque iustitiam omnia fecisse bene nichilque prorsus perperam et iniuste, conarisque potius voluntati sue, que sic est recta, quod omnis rectitudinis est regula, observando precepta, fugiendo vetita, superimplendo consilia, laudando facta tolerandoque permissa, taliter per caritatem inherere, quod unus sapiens sis cum eo?“ „desine iudicare, ne iudiceris, desineque conqueri, ne damneris, placeantque tibi cuncta, que fiunt, postquam ab illius numinis candidatu sic ordinata procedunt.“ — fol. 28 V.: „contra quem (sc. creatorem) murmurare non solum est impium, sed insanum. nosque post rerum effectus et dei cognitam voluntatem, quam ex eventibus solum cognoscimus, illi cum equanimitate laudabili conformemus . . .“ — Vgl. auch Ep. II, 451 usw.

[6]) Man vergleiche das philosophisch-theologische System Salutatis mit der Art, wie die moderne katholische Wissenschaft sich mit den Antinomien Natur und Wunder, Kausalität und Teleologie, Notwendigkeit und Freiheit auseinandersetzt; s. Eugen **Müller**, Natur und Wunder, Straßb. theolog. Studien I, 1. 2 (1892; 205 S.)

des Mittelalters sich selbst noch einmal zusammenfasse, ehe der große Riß kam, der seit der Epoche der Renaissance das Geistesleben immer weiter zerklüftete. Auch im Mittelalter gibt es viel Rationalismus, aber dieser Rationalismus führt nicht zu einer alles relativierenden Skepsis. Eine einheitliche Geisteskultur, wie sie nur auf einem Glauben sich aufbauen kann, das ist Stärke und Schwäche des Mittelalters; volle individuelle Auswirkung, die alle Fesseln, auch die des Glaubens, und damit die Einheitskultur sprengt, das ist Stärke und Schwäche der Renaissance.

NACHBARSCHAFTEN, GILDEN, ZÜNFTE UND IHRE FESTE.

VON SIEGFRIED SIEBER.

Die Volkskunde ist notwendig Gegnerin einer rein materialistischen Geschichtsauffassung. Sie findet tiefverborgene Kräfte wirksam in halb vergessenen Winkeln und Ecken, wo der Weltwirtschaftler überlegen vorbeisieht, weil dort höchstens ersterbende Wirtschaftsformen ihre letzten Stunden fristen. Sie wird auch bei der Betrachtung vergangener Jahrhunderte andere Spuren verfolgen als jede historische Untersuchung, die sich wirtschaftsgeschichtlich ausgerüstet hat. Sie wird daher, wenn sie wirklich einmal mit einer solchen zusammentrifft, vielleicht andere Ergebnisse zeitigen als diese. Mindestens darf sie das Recht beanspruchen, auf Dinge größeres Gewicht zu legen, als es die Schwester tut. Betrachtet die Wirtschaftsgeschichte das Genossenschaftswesen vom wirtschaftlichen und rechtlichen Standpunkte aus, so begnügt die Volkskunde sich mit der Freude am rein Geselligen. Sie hat bisher vielleicht zu sehr nur berichtet, hat beobachtet, wie von allerlei Gemeinschaften Feste gefeiert wurden, hat aber meist nicht tiefer nachgeforscht, ob diese Gemeinschaften denn nur zufällig waren, ob sie sich jedesmal neu formten oder aber jahrhundertelang die Träger des gesamten geselligen Lebens waren. Wie Feste gefeiert wurden, wissen wir; wer sie ausrichtete, ist uns nur selten bekannt. Hier soll unsere Untersuchung einsetzen. Unberücksichtigt bleibt jedoch der allerengste Kreis, in dem Feste veranstaltet werden, die Familie.

I.

Welches ist wohl die einfachste Form für Geselligkeit bei den Deutschen? Die Dorfgemeinschaft, in ihrer ältesten Art zugleich Sippengemeinschaft, seit der Völkerwanderung aber aufgelöst und hin und wieder mit dem Wirtschaftsverband, der Markgenossenschaft, identisch, als geselliger Verband noch heute unter dem Namen Nachbarschaft in einigen Gegenden erhalten. Als wichtigste gesellige Pflichten gelten bei ihr: Teilnahme am gemeinsamen Jahresgelage und Grabgeleite für jedes verstorbene Mitglied. An diese

zwei Kernpunkte einer primitiven Geselligkeit, die uns auch künftig bei den verschiedensten Genossenschaften begegnen werden, gliedern sich die Rechte und Pflichten der Mitglieder an, die nach den besonderen obwaltenden Verhältnissen verschieden ausgebildet sind. Sehen wir uns solche Nachbarschaften und nachbarschaftsähnliche Bildungen einmal näher an.[1])

Die Sorge für die Toten ist ein allgemein menschlicher Zug. In der germanischen Frühzeit blieb sie der Sippe überlassen; nach deren Zerfall übernahmen wohl die Gemeinschaften, die an ihre Stelle traten, diese Pflicht, also wirtschaftliche und kirchliche, oder es bildeten sich unabhängig davon Sondergenossenschaften vielleicht kleineren Umfanges zur Begräbnisfolge. Die Sorge für ein ehrliches Begräbnis ist ja auch die treibende Kraft bei zahllosen Bruderschaften des Mittelalters. In den bisher näher untersuchten Nachbarschaften[2]) bestehen genaue Vorschriften darüber, welche Genossen das Grab zu graben, wie viele den Sarg zu tragen, welche zu läuten haben. Auch ist festgesetzt, wieviel Personen aus jedem Haus der Leiche folgen müssen, wenn es der Erbnachbar selbst, sein Kind oder einer seiner Bediensteten ist. Bei den Leipziger Nachbarschaften galt der Mietsbewohner soviel wie das Kind des Erbgenossen.[3]) Bei den Schleswiger Nachbarschaften folgt nach der Beerdigung eine reichliche Mahlzeit, das Erbbier, zu der die Nachbarschaft Hühner und Eier liefert.[4])

Die Sorge fürs Begräbnis erweiterte sich, je tiefer das Christentum alle Lebensformen durchdrang, zu einer Sorge fürs Seelenheil. So wurden in den Bopparder Nachbarschaften[5]) Gebete für die

[1]) Vgl. besonders J. Sommer, Westfälisches Gildenwesen, Archiv f. Kulturgesch. VII (1909), S. 393—476; Markgraf, Die Nachbarschaften u. ihre Geschichte, Zeitschr. d. Ver. f. rhein.-westf. Volksk. 2 (1905), S. 238—42 (A); Derselbe, Nachbarschaften in Sachsen, Mitteil. d. Ver. f. sächs. Volksk. Bd. V, S. 216 ff. (B); Derselbe im Correspondenzbl. f. siebenbürgische Landeskunde 33 I, S. 150—59 (C); F. G. Schultheiß, Die Nachbarschaften in den Posener Hauländereien, Archiv f. Kulturgesch. VI (1908), S. 137—92

[2]) Wichtig noch besonders Fronius, Bilder aus dem sächsischen Bauernleben in Siebenbürgen, 2. Aufl., Wien 1883, S. 82—106.

[3]) Markgraf B S. 302.

[4]) R. Wilmans, Die ländlichen Schutzgilden Westfalens, Müllers Zeitschr. f. Kulturgesch. N. F. III (1874), S. 12.

[5]) H. Pesch, Gesch. d. Bopparder Nachbarschaften, Zeitschr. d. Ver. f. rhein.-westf. Volksk. 7 (1910), S. 161—93.

Verstorbenen angesetzt und Seelenmessen gelesen, und in Trechtingshausen[1]) gingen die ältesten Nachbarn gemeinsam zum Opfer. In Westfalen sorgte man auch nachbarschaftweise für Schmückung der Fronleichnamsaltäre und der Straßen bei Prozessionen und Festzügen.[2])

Die kirchlichen Feiern fanden meist an einem bestimmten Tage im Jahre statt, dem Antag, wie er in Boppard heißt. Daran schloß sich wohl eine Sitzung und am Abend das Gelage.

„Das wichtigste Symbol einer Genossenschaft ist, wie bei einer Herde, die gemeinsame Nahrungsaufnahme. Eine Genossenschaft ist eo ipso Speisegemeinschaft. Das Genossenschaftsmahl ist der vollkommenste Ausdruck der Zusammengehörigkeit der Mitglieder und gewiß der älteste Bestandteil einer Genossenschaft." Diese treffenden Worte Kauffmanns[3]) gelten auch für die Nachbarschaft; denn wir haben uns das „Gelage" nicht bloß als Trinkgelage vorzustellen, sondern als Schmaus mit anschließendem Trunke. So hatte alljährlich der Vorsitzende der Flemingssozietät zu Bitterfeld[4]) den Mitgliedern, deren Frauen und Kindern am zweiten Pfingsttag den „Flämischen Schmaus" zu geben, wie überhaupt die Teilnahme der Frauen an dem Nachbargelage auf gemeinsames Mahl hindeutet. Auch dieser Zug, Hinzuziehung der Frauen zum Feste, wird uns noch bei anderen geselligen Vereinen der Männer begegnen. Freilich hat auch das Trinkgelage noch seine besondere Bedeutung. Es ist oft ein gemeinsames Bruderschaftstrinken in feierlichen Formen und besitzt Rechtswirkung bei Aufnahme in den Verband.[5]) Bei Berücksichtigung der letzteren Eigenheit könnte man die Entstehung des Gelages so erklären, daß der Neueintretende sich durch ein Gelage einkaufen mußte, daß die Naturalleistung an Bier oder Wein später in Geld abgelöst und die eingehenden Gelder in einem großen Gelage vertrunken wurden[6]), ähnlich wie in Rüdesheim[7]) die Strafgelder (früher sicher in Wein geliefert) zusammen zu Fastnacht in einem Schmaus angelegt

[1]) Amelinger, ebenda 6 (1909), S. 206. [2]) Sommer S. 458.

[3]) Friedr. Kauffmann, Altdeutsche Genossenschaften, Wörter und Sachen II (1910), S. 20.

[4]) Schultheiß S. 155. [5]) Kauffmann S. 23.

[6]) J. Bender in den Annalen des hist. Vereins f. d. Niederrhein Bd. 75 (1903), S. 81. [7]) Schultheiß S. 158.

werden. Das Einkaufen in die Nachbarschaft konnte vielleicht nur an einem bestimmten Tage im Jahre geschehen und hatte Zusammenhang mit religiösen (altheidnischen) Zeremonien. Denn nicht umsonst fallen die meisten dieser Gelage auf Fastnacht oder Pfingsten, sie zeigen überdies Erweiterungen zu uns wohlbekannten Festen. So hielten die geselligen Nachbarverbände in der Schweiz[1]), die „Nachpurschaften", zu Dreikönig, Montag nach Invocavit oder Aschermittwoch auf ihren Trinkstuben Gasterei und Tanz (Verbote von 1582 in Basel) und veranstalteten als „Königryche" offenbar die übliche Wahl eines Bohnenkönigs. Im Münsterlande[2]) veranstalteten die Nachbarschaften Umzüge und Vermummungen, sammelten Wurst, Eier und Brot ein. In Dorsten[3]) dauerten die Nachbarfeste zu Fronleichnam mehrere Tage, auch waren Tanz und andere Belustigungen vorgesehen, ja den Werdener Nachbarschaften warf man 1718 vor, sie vermummten sich zu Fastnacht in Affenhäute. Um Osnabrück[4]) wurde von den Bauerschaften ein Mittsommersbier getrunken und andern Tags ein guter Montag gefeiert. In Öckmüllendorf a. d. Sieg[5]) findet ein „Pfingstgeloch" statt, in Trechtingshausen und Koblenz[6]) treffen wir die Nachbarn als Veranstalter der Kirmes. Eigenartig sind die Feste der Bopparder Nachbarschaften[7]); das Orgelbornsfest, an das sich sogar eine Sage knüpft von der Belagerung Boppards im Jahre 1497, ist eine Kirmesfeier mit Auszug nach einer Wiese, Wassertaufe der Neulinge und Fremden, Kampfspiel mit Wechselreden und Schmaus. Das Fest der Kirchgässer Nachbarschaft zu Boppard um Mittsommer weist den Hahnenschlag als Charakteristikum auf. Sicherlich sind gerade die Nachbarschaften auch zum Teil die Träger der Kirmesfeiern. Hin und wieder scheint dem Nachbarfest auch ein Fest der Nachbarinnen zu entsprechen. Deutlich ist dies namentlich beim „Kiez" in Irmelshausen[8]), wo sich alle verheirateten Frauen am Fastnachts-

---

[1]) Hoffmann-Krayer, Cysatiana, Volkskundliches aus dem Kanton Luzern um die Wende des 16. Jahrh., Schweiz. Archiv f. Volksk. 14 (1910), S. 277/78.

[2]) Sommer S. 431. [3]) Sommer S. 464. [4]) Sommer S. 441.

[5]) Bender S. 89. [6]) Amelinger S. 59/60. [7]) Pesch S. 175 ff.

[8]) Schmidtkontz, Volksfeste in Irmelshausen, Mitteil. u. Umfr. zur bayer. Volksk. V, Heft 3, S. 1.

dienstag versammeln und von Neuzugezogenen, die erst dadurch in die Schar der Nachbarinnen aufgenommen werden, Kaffee, Bier und Branntwein bekommen. Vielleicht war Ähnliches der Fall bei dem Weibertag in den Dörfern bei Rappoltstein i. E.[1]), der 1681 abgestellt wurde.

Eine weitere wichtige Genossenpflicht, der Eidschwur, scheint bei den Nachbarschaften nicht nachweisbar. Kauffmann[2]) spricht ihm für jede alte deutsche Genossenschaft unbedingte Geltung zu, doch tritt er schon in seiner Darstellung erheblich zurück hinter dem anderen Symbol, der Mahlzeit. Überdies bemerkt Sommer nichts vom Eid im westfälischen Gilde- und Nachbarwesen, und v. Below[3]) weist darauf hin, daß auch die Zünfte keineswegs immer den Eid vom eintretenden Mitglied verlangten.

Nachbarschaften erscheinen besonders gut erhalten, wenn sie außer der rein geselligen Bindung irgend gemeinsamen Besitz oder gemeinsame wirtschaftliche Zwecke aufweisen. So ist oft der Born und die Fürsorge für ihn Mittelpunkt des nachbarlichen Lebens. Für Frankfurt a. M. erwähnt Kriegk[4]) solche Brunnengemeinschaften, die besondere Brunnenmeister wählten und jährlich ein zweitägiges Fest feierten mit Schmaus, Gelage, Tanz und allerlei Scherz, z. B. Brezelverteilen an die Kinder. Bis ins 18. Jahrhundert hinein veranstalteten sie auch gemeinsame Ausflüge zu Schiff oder Wagen und erhielten dazu vom Rat bisweilen ein Geschenk. Gierke[5]) kennt Brunnengemeinschaften als Nachbarschaften aus dem nassauischen Rheingau und von Fehmarn. Sie feierten Fastnacht mit Schmäusen und Gelagen, die bis zu drei Tagen dauerten. Versammlungen hielten sie am Born ab.

Markgraf[6]) sieht ja überhaupt in der Borngemeinschaft den historischen Kern der Nachbarschaft. Ich hingegen glaube, daß die

---

[1]) J. Rathgeber, Die Herrschaft Rappoltstein, Straßb. 1874, S. 206. Weiteres über Weiberfeste vgl. Kück-Sohnrey, Die Spiele d. dtsch. Landvolkes, 2. Aufl., S. 222/23 u. Mone, Zeitsch. f. d. Gesch. d. Oberrheins Bd. 17, S. 187. [2]) Kauffmann S. 24.

[3]) v. Below, Zur Gesch. des Handwerks u. d. Gilden, Hist. Zeitschr. (1911) Bd. 106, S. 290. (Zitiert Below D.)

[4]) G. L. Kriegk, Deutsches Bürgertum im Mittelalter, Frankf. 1868—7 , Bd. I, S. 471.

[5]) O. Gierke, Rechtsgesch. d. dtschn. Genossensch., Berlin 1868, 1, S. 455.

[6]) Markgraf C S. 154.

Brunnengemeinschaft nur der deutliche Rest einer fester organisierten Genossenschaft ist, die an ihre geselligen Zwecke wirtschaftliche anschloß.

Daß derartige Bildungen in Kolonialgebieten besonders festen Bestand gehabt haben, ist selbstverständlich. Darum sind die Zeugnisse aus den Hauländereien und aus Siebenbürgen[1]) so gut. Die Hauländer[2]) sorgten außer für den Brunnen auch für Instandhalten der Bäche, Gräben, Brücken, Dämme, Zäune, Hecken und Wege, hatten einen Hirten, leisteten Boten- und Wachtdienste und hielten Feuerpolizei. Dabei fiel die Nachbarschaft nicht mit der Gemeinde zusammen.

So verhält sich's ja auch mit den Kölner Bauerbänken[3]), deren in Köln fünf an der Peripherie der früh zum Handels- und Gewerbsplatz entwickelten Stadt bestanden. Sie bildeten als landwirtschaftliche Verbände ein Gegenstück zu den Zünften. Wrede läßt sie im 14. Jahrhundert entstanden sein. Ihre Pflichten waren a) Teilnahme am Bauergeding; b) Beitragszahlung, darunter für kirchliche Zwecke; c) Arbeiten im Dienste der Bauerbank wie Wegausbessern, Straßenreinigen, Feldpolizei; d) Begräbnisfolge und Seelenmessen, besonders auch Teilnahme an der Kirmesprozession. Ihrer ganzen Einrichtung nach gehören sie zu den Nachbarschaften, zu denen sie auch Schultheiß[4]) schon rechnet, nennen sich überdies „gemeine naberen". Ihnen entsprechen in Osnabrück die Laischaften[5]), ursprünglich selbständige Bauerschaften, die innerhalb der Stadt Osnabrück ihre Sonderstellung behielten. Sie sind von Stüve[6]) als Weide- und Ackerbaugenossenschaften näher geschildert worden. Bei ihnen wie bei anderen westfälischen Laischaften[7]) fanden alljährlich Schnatgänge[8]) statt, wobei die

[1]) Fronius, Bilder a. d. sächs. Bauernleben in Siebenbürgen, 2. Aufl., Wien 1883, S. 82ff.

[2]) Schultheiß S. 144ff.

[3]) Adam Wrede, Die Kölner Bauerbänke. Beil. z. Jahresber. d. Städt. Gymn. Köln-Ehrenfeld 1905.

[4]) Schultheiß S. 156.

[5]) F. Philippi, Z. Gesch. d. Osnabrücker Stadtverfassung, Hans. Geschbll. VI (1891), S. 153—93.

[6]) Stüve, Topograph. Bemerkungen über die Feldmark d. St. Osnabrück u. die Entwicklung d. Laischaften. Mitteil. d. Osnabr. Geschver. Bd V, 1858.

[7]) Schiller-Lübben, Mnd. Wb.

[8]) Niedersachsen 1906/07, S. 453.

Grenzsteine unter dem Rufe „alle use!“ mit Musik begrüßt wurden, die Jugend Ohrfeigen zugeteilt erhielt oder, wie in Brilon[1]) im Sauerland, „Stautäsen“, d. h. junge Briloner oder Fremde wurden von vier Personen ergriffen und mit dem Gesäß auf einen Schnatstein gestoßen. Diese rein agrarischen Flurumgänge wurden bezeichnenderweise ausgeübt von Nachbarschaften innerhalb einer Stadtgemeinde, was für die Erhaltung agrarischer Bräuche in der Stadt beachtlich ist.

Weitere Nachbarschaftsbildungen hat Lappe[2]) untersucht. Und zwar schildert er anschaulich die Einpflanzung selbständiger Bauerschaften in eine entstehende Stadt, wobei die agrarischen Zuzüglinge ihre Sondergemeinschaft bewahrten. Diese Huden, wie er sie nennt, üben nicht nur Weiderecht aus, veranstalten auch Schnatgänge mit Fahnenschwenken an wichtigen Grenzpunkten und halten ihre alte Geselligkeit aufrecht, die in gegenseitiger Hilfe, Grabgeleite, Gelage und Fastnachtsschmaus mit Frauen und Kindern besteht. Neulinge und Neuverheiratete mußten sich und ihre Frauen mit $^1/_2$ Tonne Bier einkaufen. Die Hude stellte einen Hirten und Diener an, letzterer mußte beim Schmaus aufwarten und dabei „seinen Huth absezzen, so wie bey übrigen Gilden und Ämter gebräuchlich ist“. Wer zur Beerdigung oder beim Mahl fehlte, zahlte Strafe, genau so, wer sich bei Tisch ungehörig benahm.

Mit der Erwähnung der Untersuchungen Wredes und Lappes sind wir auf ein sehr strittiges Gebiet getreten, wo gekämpft wird um die Sondergemeinden in den deutschen Städten.[3]) Hegel hat in einem Aufsatz[4]) eine Reihe älterer deutscher Städte auf Sondergemeinden untersucht. Er bestimmt den Begriff Sondergemeinde: Es ist eine Einzelgemeinde, die innerhalb der Stadt und ihr untergeordnet doch eigene Rechte, eigenes Vermögen, Vorsteher und sogar Richter besitzt und so ein selbständiges Leben für sich führt.

---

[1]) Ebda. 1907/08, S. 356.

[2]) J. Lappe, Die Sondergemeinden d. St. Lünen. Wiss. Beil. z. Programm. Lünen 1909.

[3]) In Frage kommende Städte siehe bei Lappe, Die Bauerschaften d. Stadt Geseke (Gierkes Untersuchungen 97. Heft), Breslau 1908, S. 42.

[4]) Hegel, Vergrößerung u. Sondergemeinden d. deutschen Städte. Festschrift d. Univ. Erlangen 1901.

Als mögliche Entstehungsursachen zählt er auf: 1. Solche von innen heraus, und zwar wirtschaftlicher, kirchlicher, gerichtlicher Natur; 2. Ursachen, die in der Vergrößerung der Stadt liegen. In die erste Abteilung würden also die Laischaften, Huden, Parochien gehören, zur zweiten wären zu rechnen Sondergemeinden, die durch Einpflanzung von Dörfern in die Stadt entstehen, und solche, die sich bilden durch rasch wachsende Ansiedlung vor den Toren einer Stadt.

Die Einpflanzung von Dörfern in die Stadt ist ziemlich häufig erfolgt. Beispiele dafür bietet vor allem Lappe[1]), gegen dessen vielfältige Beweise Haffs[2]) Zweifel nicht viel besagen wollen. Gegen eine Einpflanzung in Erfurt erklärt sich Vollbaum[3]), wogegen Varges[4]) die Entstehung mancher Städte geradezu aus Synoikismos erklären will, z. B. bei Hameln. Einwanderung einer Dorfgemeinde in die Stadt ist nachweisbar bei der Göttinger Maschgemeinde[5]) und wohl auch für Halberstadt.[6]) Allerdings glaubt gerade hier Rietschel[7]), eine künstliche Einteilung feststellen zu können, wie er auch die Laischaften in Münster wegen ihrer gleichmäßigen Größe für künstliche Bezirke hält. Ähnlich wird die Hoveneinteilung in Soest von Ilgen[8]) als Kunstprodukt angesehen. Vermehrt werden die Schwierigkeiten, die uns diese Sondergemeinden bereiten, noch dadurch, daß bisweilen auch Parochialbezirke sich mit den Bauerschaften oder Sondergemeinden decken, oder daß sie sich „der kommunalen Entwicklung als natürliche Gefäße darboten"[9]) und die Absonderung mancher Bezirke voneinander

[1]) Lappe, Lünen; Geseke. Derselbe, Die Bauerschaften und Huden d. Stadt Salzkotten, Beyerles Deutschrechtliche Beiträge VII, 4, Heidelberg 1912. Derselbe, Die Geseker Huden, Münst. Diss. 1907. Derselbe in Vierteljahrsschrift f. Sozial- u. Wirtschaftsgesch. 10, S. 438.

[2]) Haff, Vierteljahrsschrift f. Sozial- u. Wirtschaftsgesch. 8, S. 17ff.

[3]) J. Vollbaum, Die Spezialgemeinden der Stadt Erfurt, Erfurt 1881, S. 9.

[4]) W. Varges, Zur Entstehung der deutschen Stadtverfassung, Jahrbb. f. Nationalökon. u. Statistik 3. F. Bd. VIff. (1893ff.), Bd. VIII, S. 808.

[5]) Bruns, Protokolle d. Ver. f. Gesch. Göttingens 2. Jahrg. 1893/94, S. 4ff.

[6]) Gustav Schmidt, UB. der Stadt Halberstadt. Halle 1878/79.

[7]) S. Rietschel, Markt u. Stadt S. 68 u. 105.

[8]) Ilgen, Städtechroniken Bd. 24 (Soest), Einleitung S. XXVII.

[9]) Georg Liebe, Die kommunale Bedeutung der Kirchspiele in den deutschen Städten, Berliner Diss. 1885, S. 6.

verschärften. Daß die politisch-militärische Einteilung in Viertel[1]) das Bild noch verschwommener macht, ist leicht einzusehen. Mindestens hat eine spätere Viertelsteilung häufig die alte Gliederung verwischt.

Doch genug mit diesen Betrachtungen, die durchaus ins verfassungsgeschichtliche Gebiet hinübereilen. Für uns gilt es nur festzustellen, ob nicht solche Sondergemeinden sich bisweilen als Nachbarschaften entpuppen. Ließe sich dergleichen nachweisen, so wäre manche Schwierigkeit gelöst, die entstanden ist, weil sich die Nachbarschaft bald rein wirtschaftlich, bald kirchlich, bald bloß gesellig weiterentwickelt hat. Denn die Keime zu allen drei Arten von Genossenschaften sind in der Nachbarschaft enthalten.

Zunächst ist festzustellen: wenn wir das Bestehen von Nachbarschaften auf dem Lande für möglich, ja wahrscheinlich halten, und wenn wir weiter zugeben, daß Dörfer in Städte verpflanzt worden sind, so müssen wir auch annehmen — und das gilt besonders für Westfalen mit seinen ausgeprägten Nachbarschaften —, daß solche eingepflanzte Dörfer in der Stadt als Nachbargemeinden weiterbestanden haben können.

Was die Bildung von Nachbarschaften in Vorstädten anlangt, so ist es ja leicht verständlich, daß in solchen vor den Mauern einer Stadt entstehenden Siedelungen bald ein Zusammenschluß zur Vertretung gemeinsamer Angelegenheiten stattfand. Sehr deutlich ist das an den Beispielen aus Leipzig[2]) und Dortmund[3]), ähnliche Bewandtnis dürfte es mit der Mülhäuser Georgenvorstadt[4]) haben, einer Gemeinde, die Lappes Huden sehr nahesteht. Zäh erhalten hat sich derartiges auch in Zwischenbrücken, der Sondergemeinde von Wildeshausen.[5]) Die Mitglieder dieser Gemeinde wählen alljährlich zu Fastnacht zwei Vorsteher, die Swaren. Dabei kommen alle in Frack und Zylinder zum Rathaus, wo die Verpflichtung der Vorsteher stattfindet. Ein Frühstück ist vorausgegangen, hinterher gibt es Freibier, die Kinder bekommen schulfrei und werden mit Kuchen bewirtet. Die Kosten dieser Feier

[1]) Gengler, Stadtrechtsaltertümer S. 55 ff.
[2]) Markgraf B. [3]) Varges VIII, S. 812. [4]) Rietschel S. 94.
[5]) G. Rüthning im Jahrbuch f. Gesch. des Großherzogtums Oldenburg XIX (1911), S. 138—145.

werden bestritten aus gemeinsamem Besitz. Neuaufgenommene müssen 3 M Eintrittsgeld zahlen und werden zur nächsten Fastnacht Jungvorsteher, als welche sie die Bedienung beim Fest übernehmen. Die gemeinsamen Pflichten sind: Erhaltung von Wegen, Festungswerken usw.

Wurden derartige Vorstadtnachbarschaften später einbezirkt, so behielten sie wohl vielfach ihre Geschlossenheit bei.

Beim Nachweis, daß Sondergemeinden aus Nachbarschaften entstanden sein können, ist zunächst festzustellen, daß der Name vicinia, Nachbarschaft oder Burschaft häufig auf sie angewendet wird.[1]) Sehr deutlich ist das Halberstädter Beispiel[2]), wo öfters Befreiung vom neyberrecht gewährt wird. Es ist wohl die Zahlung zum Schmaus der Nachbarschaft darunter zu verstehen Die Burmeister der dortigen Nachbarschaften erhielten alljährlich Geld zur Verteilung an die Armen in ihrer neberscop. Die Nachbarschaft der Herslingstraße[3]), entstanden durch Einpflanzung eines Dorfes, also eine typische Sondergemeinde, besaß sogar ein eigenes Siegel. Nachbarn heißen weiter die Mitglieder der Erfurter Sondergemeinden[4]) und der Kölner Bauernbänke.[5])

Waren die Sondergemeinden im Grunde Nachbarschaften, so braucht man die Namen neberscop und burmester nicht, was ja absonderlich wäre, der sächsischen Landgemeinde zu „entlehnen", wie Rietschel will.[6])

Daß der Name Nachbarschaft nicht mit Unrecht für Sondergemeinden gebraucht wird, zeigt sich schon am Hauptmerkmal der Sondergemeinden: ihre Mitglieder wohnen zusammen, womöglich auf einer Straße. So werden in Paderborn[7]) die Bauerschaften teilweise nach Straßen benannt, in Göttingen[8]) bewohnt die Maschgemeinde die Maschstraße. Vielfach hausen die Mitglieder von Bauerschaften an einem Tor beieinander, so in Salzkotten und

[1]) Varges VIII, S. 809.

[2]) Schmidt, Halberstädter UB. I, S. 514; II, S. 210, 408, 434; I, S. 684.

[3]) G. A. v. Mülverstedt in Zeitschr. des Harzvereins 1870, S. 988—92.

[4]) Vollbaum S. 25.

[5]) Die Zahl der Nachbarschaften in einer Stadt ist sehr verschieden. Aus Gent erwähnt Hüllmann (Städtewesen d. M A., Bonn 1826—29, II, S. 423ff.) die große Zahl von 242 Nachbarschaften. In Erfurt gab es 29, in Halberstadt 8, anderswo 6—3 Sondergemeinden mit Nachbarschaftscharakter.

[6]) Rietschel S. 68. [7]) Hegel S. 11. [8]) Bruns S. 4.

Hameln[1]; auch nach Kirchen und Stadtteilen pflegt man sie zu benennen.

Die Sondergemeinden haben meist gemeinsamen Besitz. Sofern er in Flur, Allmende, Hude, Wald besteht, ist eine nahe Beziehung zur Markgenossenschaft nicht von der Hand zu weisen. Aber Markgenossenschaft und Nachbarschaft konnten ja identisch sein. Ein deutlicheres Kennzeichen ist der Besitz von Brunnen, so in Geseke[2], Nienburg[3] (soetgenoten), Erfurt[4] und anderswo.

Mit der Verwaltung ihrer Besitztümer übernahmen die Sondergemeinden zugleich Pflichten. Eine der wichtigsten ist eben die Instandhaltung der Brunnen, wozu noch Bezahlung des Hirten, Nachtwachen, Feuerlöschanstalten[5] kommen, ja selbst Überwachung des Armenwesens, auch der Stellung des einzelnen zu Religion und Sittlichkeit[6] finden wir. Gerade damit ist die Ähnlichkeit mit der siebenbürgisch-sächsischen Nachbarschaft gegeben. Denn Fronius[7] nennt als Hauptbestimmungen in den dortigen Nachbarschaftsartikeln: Hilfeleistung in Freud und Leid, besonders bei Feuersnot, Aufrechterhaltung der Ordnung und Sicherheit, z. B. Gassen- und Torhut, Reinhaltung von Bach und Brunnen sowie Pflege der Sittlichkeit und des kirchlichen Sinnes.[8] In Halberstadt[9] sorgten die Nachbarschaften für die Armen, sie übernahmen die Abhaltung von Memorien, forderten die Anwesenheit der Nachbarn beim Opfer, ja ließen durch den Nachbarknecht die Nachbarn zu bestimmten Zeiten (z. B. Lätare) zur Kirche bitten. Sie weisen geradezu einen Zug zur religiösen Bruderschaft auf. Auch die Geseker Bauerschaften[10] kannten Armenpflege und Leichenfolge.

Die gesellige Betätigung in den Sondergemeinden fand aber besonders starken Ausdruck im Fest. So hat es in Erfurt[11] Schmäuse gegeben; denn 1536 wird verordnet, die Spezialgemeinden soll-

---

[1]) Varges VIII, S. 809.
[2]) Lappe, Geseke S. 78. [3]) Gengler S. 218. [4]) Vollbaum S. 19.
[5]) Vollbaum S. 9. [6]) Lappe, Salzkotten S. 416. [7]) Fronius S. 87 ff.
[8]) Fast noch weiter gehen die Nachbarpflichten in den Emslanden. Vgl. Hermann Abels, Niedersachsen Jahrg. IX, S. 257/58. — Ferner für Oberijssel Hessische Blätter f. Volksk. 1905, S. 68.
[9]) Schmidt, Halberstädter UB. II, S. 50, 69, 151, 165, 178, 404.
[10]) Lappe, Geseke S. 127/28. [11]) Vollbaum S. 21 und 25.

ten ihre Einnahmen „nicht an Unnützes wenden oder gar mit einander verzehren“. Später sind ihnen erlaubt fünf Speisen und ein Kuchen. Die Dauer des Festes wird auf einen Tag beschränkt. In Geseke[1]) fand am Tage des Bauergerichts die „Bauernzehr“ statt, an der sich auch die Frauen beteiligten. Der Vormund mußte die Genossen bewirten. Das Bier braute er selbst, die Bauerschaft lieferte die Biergläser. Ein paar Spielleute machten Musik. Bei anderen geselligen Zusammenkünften daselbst gab es Salzkuchen, Weißbrot und Kringel, Wein, Bier und Branntwein. In Halberstadt[2]) kauften 1415 die Burmeister der Sondergemeinden vom Rest der Zinsen, der nicht für kirchliche Zwecke aufging, eine Tonne Bier zu einem Gelage, an dem Mann und Frau teilnahm. Dabei ward sogar, wie bei Gildeschmäusen, für die Seelen der Verstorbenen gebetet.

Am schönsten finden sich all diese Züge vereinigt bei den Einbecker[3]) Bäuerschaften oder Nachbarschaften. Sie sollen seit etwa 1200 bestehen, umfassen meist eine Hauptstraße mit Nebenstraßen, wählen Schaffer, die vom Rat bestätigt werden und für Ruhe und Ordnung in der Nachbarschaft zu sorgen haben. Pflichten der Nachbarn sind: Instandhalten des Brunnens, Reinigung der Straßen und Kanäle, gegenseitige Hilfe in Not; Begräbnis der Nachbarn. Früher sollen sie auch Weidegerechtsame besessen haben.[4])

Ihre Feste waren besonders lustig. Schon vor Beginn der Festzeit gab es eifrige Beratungen an Frühlingsabenden vor den Häusern der Schaffer. Außer ihnen mußten noch zwei Ehren- und vier Kranzjungfrauen das Fest verschönen. Feststätte war eine größere Wirtschaft oder ein Zelt. Die Straßen wurden geschmückt, dabei die Grenzen der Nachbarschaften durch Tannenbäume bezeichnet, weil der Festzug diese Grenzen nicht überschreiten durfte. Musik schritt ihnen voran, dann kam ein Page, der das Nachbarbuch auf einem Samtkissen trug. Die Schaffer wurden begleitet von den Ehrenjungfrauen, die den Willkomm der Nachbarschaft mit-

[1]) Lappe, Geseke S. 132 und 130.

[2]) Schmidt, UB. II, S. 50.

[3]) Oskar Fickel, Das Nachbarschaftsfest zu Einbeck, Niedersachsen Jahrg. V, S. 91/92.

[4]) Kück-Sohnrey, Feste und Spiele des deutschen Landvolks, 2. Aufl., Berlin 1911, S. 219.

führten. Die Kranzjungfern dagegen brachten einen großen Reifenkranz daher. Pokal und Kranz wurden im Festzelt von den Jungfrauen in der „Hänselkammer" bewacht. Dorthin schleppte man am dritten Festtage diejenigen Nachbarn, wenn nötig mit Gewalt auf einer Bahre, die sich noch nicht beim Fest gezeigt hatten. Sie mußten ebenso wie jeder, der die Anrede „Herr Nachbar, Fräulein Nachbarin" nicht gebrauchte, zur Strafe den Reifen überm Kopf tragen, aus dem Pokal Bescheid tun und ein Hänselgeld erlegen. Bisweilen besuchten sich die Nachbarschaften gegenseitig. Auch wurde der Magistrat „zu fröhlichem Trunk und lustigem Sprung" eingeladen.

Mit dieser Schilderung eines besonders gut erhaltenen Nachbarschaftsfestes sei die Untersuchung über die Sondergemeinden in den Städten abgeschlossen! Ich glaube die enge Verwandtschaft zwischen Sondergemeinde und Nachbarschaft deutlich gemacht zu haben.

Noch eine kurze Betrachtung über die Einrichtungen der Nachbarschaften!

Die Berechtigung zur Mitgliedschaft in einer Nachbarschaft ist nach den vorliegenden Zeugnissen kaum endgültig zu bestimmen. Während nach Sommer nur die Erbgenossen, nicht die Kötter, Mitglieder sein können, sind in Boppard[1]) alle Bewohner der zugehörigen Häuser Mitglieder, sofern sie Beitrag zahlen. Nach Lappe und Markgraf scheint es, als ob das Nachbarrecht am Hause „klebte". In Siebenbürgen mußten alle Hausgenossen männlichen und weiblichen Geschlechts, die nicht als Kinder dem Elternhause oder als Burschen der Burschenschaft angehörten, sich in die Nachbarschaft „einrichten".[2])

Zu Vorstehern wählen die Nachbarn in der Regel zwei aus ihrer Mitte, die Nachbarmeister, Bauermeister, Gassenmeister, Brunnenmeister, Nachbarschulzen oder Schäffer, bisweilen auch noch einige Beisitzer. Nach dem Zeugnis aus Basel[3]) liegt die Vermutung nahe, daß die Wahl ursprünglich vielleicht der Bohnenkönigswahl nicht unähnlich gewesen ist, zumal auch bei der Kirchgässer Nachbarschaft zu Boppard[4]) der Hinkelskönig seine Rolle

[1]) Pesch S 165. [2]) Fronius S. 82.
[3]) Hoffmann-Krayer, Cysatiana S. 277. [4]) Pesch S. 198.

spielt und später ein Vergleich mit dem Schützenkönig noch unsere Ansicht stützen wird.

Die Vorsteher hatten zudem, wie auch bisweilen der Schützenkönig, häufig die Kosten des Nachbargelages zu bestreiten. So mußten die Schäffer in Lünen[1]) nach ihrer Wahl den Mitgliedern eine Tonne Bier geben, und ebenso veranstaltete in Bitterfeld[2]) der Vorsitzende der Flemingssozietät den schon erwähnten Schmaus. Dagegen erhielten sie mehrfach, so in Osnabrück und Köln, Speise und Trank bezahlt, in Werden und sonst in Westfalen übten sie die Aufsicht bei der Bereitung des Bieres und hielten auch Ordnung beim Gelag. Überall hatten sie das Nachbarbuch zu verwalten, aus dem wir ja meist unsere Kenntnis von der Nachbarschaft schöpfen. Letzteres war Gegenstand besonderer Hochachtung und Verehrung. Es wurde bisweilen wie die Zunftrollen in einer besonderen Lade aufbewahrt[3]), und diese mußte in Siebenbürgen nach der Wahl des neuen Nachbarvaters im feierlichen Zuge in dessen Wohnung getragen werden.[4])

In der Zahl der Mitglieder glaubt Markgraf[5]) ein Gesetz für die Entstehung der Nachbarschaften entdeckt zu haben. Er stellt statistisch fest, daß Dörfer in der Umgebung Leipzigs in ihrer Anlage nicht mehr als 30 Familien beherbergt haben können, und vergleicht damit die Teilung der großen siebenbürgischen Dörfer in kleinere Verbände, in Nachbarschaften. Darum meint er, in Sachsen fänden sich Nachbarschaften kaum auf dem Dorfe, höchstens in städtischen Siedelungen, wo sie eben durch Teilung entstanden seien. Angesichts der Untersuchungen Sommers und unserer Betrachtung der Sondergemeinden bin ich nicht geneigt, diesen (für Kolonialbesiedelung vielleicht glaubwürdigen) Entwicklungsgang anzuerkennen. Schultheiß[6]) stellt ihn dar in den Worten: „Die Form der Kolonisation des deutschen Ostens durch deutsche Bauern und Bürger ist die Nachbarschaft." Er fügt aber vorsichtig hinzu: „Entstanden ist die Nachbarschaft in der Heimat auf anderer Grundlage als die alte Markgenossenschaft der Sippe, wenn sie auch in der Fremde deren Form und Funktion

[1]) Lappe, Lünen S. 69. [2]) Schultheiß S. 155. [3]) Fronius S. 98.
[4]) Vgl. Sieber, Zunftfeste, Mitteil. d. Ver. f. sächs. Volksk. V, 1911, S. 344f. [5]) Markgraf B. S. 218. [6]) Schultheiß S. 160.

vertritt." Und damit scheint mir der Kernpunkt der Frage nach Entstehung der Nachbarschaft bloßgelegt. Keinesfalls ist die Nachbarschaft nur eine koloniale Bildung. Wirtschaftsgenossenschaft ist sie, wie gezeigt, mehrfach, aber nicht immer; gesellige Genossenschaft ist sie stets. v. Below[1]) freilich, der die westfälischen Nachbarschaften für „Organisationen der Stadtviertel zu kommunalen Zwecken" erklärt, „wie sie den Städten der verschiedensten Gegenden bekannt sind", ist der Meinung, „bei ihnen sei die Geselligkeit hinzugetreten, wie im Mittelalter so ziemlich jede Vereinigung sich ihrer Pflege widmet". Legt aber nicht das Vorkommen der Geselligkeit bei den verschiedensten wirtschaftlichen, religiösen und politischen Vereinigungen des Mittelalters gerade den Schluß nahe, daß sie als das einzige allen Gemeinsame auch die gemeinsame Wurzel aller sei? An diesen Gedanken streift neben Sommer auch Schultheiß[2]) heran, wenn er auf den Zusammenhang zwischen Nachbarschaft und Gilde hinweist und „in der jüngeren Form der kolonialen Nachbarschaft die alten Züge, wenn auch abgeschwächt", wiedererkennt.

II

Bisher hatten wir es mit einer sehr einfachen Bildung zu tun: Mitglied der Nachbarschaft und Teilnehmer an ihrer Geselligkeit wurde man, weil man Nachbar war, neben den anderen wohnte. Das Gefüge einer solchen „Gesellschaft" ist so einfach, daß man sie wohl als Nachfolgerin des verwandtschaftlichen Verbandes, der Sippe, ansehen darf. Denn soviel ist klar: die alten Geschlechtsgenossenschaften hatten religiös-gesellige Zwecke, mußten sie haben. Opfer und Gelage wurden von ihnen veranstaltet.

Oder müssen wir zwischen Sippe und Nachbarschaft doch wohl ein Zwischenglied einschieben, die Gilde? Denn wir haben im vorigen Abschnitt ja fast nur Zeugnisse aus jüngster Zeit bringen können, Gilden dagegen können wir bis ins 7. Jahrhundert zurückverfolgen.

Oder ist Gilde und Nachbarschaft vielleicht die gleiche Erscheinung unter verschiedenem Namen?

Jawohl, das hat Sommer wahrscheinlich gemacht. Er kommt

[1]) v. Below D S. 293. [2]) Schultheiß S. 162.

zu dem Ergebnis[1]), daß sich die ländlichen Gilden in Westfalen niemals über den Kreis der Bauerschaft ausgedehnt hätten, daß zwischen Bauerschaft und Gilde ein Zusammenhang bestehe, daß ferner Bauerschaft allmählich zur Bezeichnung des persönlichen Verbandes geworden sei, und daß man in letzter Zeit diese Vereinigungen auf dem Lande „Nachbarschaften" genannt habe. Ihm tritt Philippi[2]) durchaus bei: Gilde und Bauerschaft waren ursprünglich identisch, haben sich aber sehr häufig gespalten in 1. politische und wirtschaftliche Landgemeinde und 2. soziale und religiöse Nachbarschaft oder Gilde. So heißen in den Volksrechten die Genossen der räumlich zusammengehörigen Siedelung vicini; 1222 im Prümer Urbar heißt vicinia: Landgemeinde; 1154 nennt man den Kölner Vorort St. Pantaleon vicinia. Von der dänischen Gilde sagt Pappenheim[3]): „Sie trägt lokalen Charakter, ist an einen bestimmten Ort gebunden, und nicht persönliche Neigung veranlaßt zum Eintritt, sondern die Zusammengehörigkeit der Genossen dem Wohnsitz nach." Möglicherweise gaben die Nachbarschaften ihren alten Namen Gilde auf, als er mit dem Aufblühen der Gewerbsgilden eine neue Bedeutung erhielt.[4]) Nur Reste davon erhielten sich, etwa die Bezeichnung Gildemeister für die Vorsteher der Nachbarschaft.[5]) Aber abgesehen vom Namen zeigen Gilde und Nachbarschaft sachliche Übereinstimmung.

Der Name Gilde hat jedenfalls auch mancherlei Bedeutungswandel durchgemacht. Von altfränkischer Geselligkeit wandert er bis zu Kaufmannsvereinen und Schützengenossenschaften. Eine lückenlose Darstellung dieser Wandlungen wird wohl kaum jemals zu erzielen sein. Manche Forscher[6]) halten ja den Zusammenhang zwischen den fränkischen und den Gewerbegilden

---

[1]) Sommer S. 435—37.

[2]) F. Philippi, Die Kölner Richerzeche, Mitteil. d. Instituts f. österreich. Geschforsch. 32 (1911), S. 106.

[3]) Max Pappenheim, Die altdänischen Schutzgilden. Breslau 1885.

[4]) Sommer S. 443.

[5]) R. Wilmans, Die ländlichen Schutzgilden Westfalens, Müllers Zeitschr. f. deutsche Kulturgesch. N. F. III (1874), S. 11.

[6]) O. Hartwig, Untersuchungen über die ersten Anfänge des Gildewesens, Forsch. z. dtsch. Gesch. I (1862), S. 133—63. — Pappenheim in der Kritischen Vierteljahrsschrift f. Gesetzgeb. u. Rechtswissenschaft N. F. XV (1892), S. 215.

für nicht nachweisbar. Zudem hat die Verbreitung des Gildewesens über die germanischen Länder zu höchst verschiedener Ausbildung der Gilden je nach Stammescharakter, wirtschaftlichen, politischen oder religiösen Verhältnissen geführt, wie man aus dem Nord- und Ostsee umeilenden Werk Hegels[1]) ersehen kann. Erschwerend tritt hinzu, daß die Betrachtung der Gilden vom Standpunkte des Religionsforschers, Rechtshistorikers oder Verfassungsgeschichtlers mehrfach entgegengesetzte Theorien zutage gefördert hat.

Das Wort Gilde ist am einfachsten zu erklären aus anord. gildi = Vergeltung, Opfer, Gelage. Da es auf Genossenschaften angewendet wird, die Gelage halten, bedarf man wohl nicht der künstlicheren Erklärung aus dem „gegildan" des Königs Ine von Wessex (688—726), wie Meister[2]) sie aufstellt, der in der ursprünglichen Gilde nur eine Anhängerschaft oder Genossenschaft sehen will und das Gelage als etwas Sekundäres bezeichnet. Vielmehr stellt man Gilde als Gegenstück hin zum angelsächsischen lâc = Tanz, Spiel, Opfer, das nach Sommer[3]) mit leescap = Bauerschaft, Laischaft verwandt ist, sowie zu anord. verþr = Tischgesellschaft[4]), deutsch ürte = Mahlzeit (ürte in der Schweiz = Allmendgenossenschaft; Irtengeselle bei den Gesellenverbänden der Geselle der dem Zugewanderten den Willkommentrunk reicht). Bei all diesen Worten zeigt sich Verwandtschaft zwischen Fest, Schmaus, Gelage und Bauerschaft. Wir stellen uns also von vornherein auf die Seite der Verfechter der Gelagetheorie wie Maurer, Müllenhoff, Hegel, Sommer, denen Wilda, Hartwig und Meister gegenüberstehen. Bei der ganzen Streitfrage ist zu berücksichtigen, daß wir aus offenkundigen Gründen hinsichtlich der Gilden von den Quellen im Stich gelassen werden. Denn wo soll sich in den frühesten Jahrhunderten unsres Volkes ein schreibenskundiger Mann gefunden haben, der Lust und überflüssiges Schreibgerät hatte, um über gesellige Abendunterhaltungen seiner Freunde einen Bericht zu schreiben? Oder woher sollten Leute, die kaum einmal ihr Recht aufzeichneten, geschriebene Vereinsstatuten be-

[1]) Karl Hegel, Städte und Gilden der germanischen Völker im MA. Leipzig 1891.

[2]) Aloys Meister, Die Anfänge des Gildewesens, Festgabe f. Grauert, 1910, S. 30—41.

[3]) Sommer S. 435. [4]) Kauffmann S. 22.

sitzen? Wenn die Gelagsbrüder nicht gerade mit dem Staat oder der Kirche Verwicklungen bekamen, malte niemand einen Buchstaben für sie. Und Zusammenstöße mit diesen Mächten kamen erst vor, wenn der neutrale Boden der Geselligkeit bereits verlassen war.

So sind die ältesten Zeugnisse[1]) hauptsächlich Verbote von seiten der weltlichen und geistlichen Gewalt. Die älteste Stelle scheint die bei Müllenhoff und Scherer (Denkmäler 198) dem 8. Jahrhundert zugewiesene sächsische Abschwörformel zu sein: „Ec forsachu allum diobolgelde." Das wichtigste Zeugnis ist der Erlaß Hinkmars von Reims[2]), der im Jahre 852 sich gegen das heidnische Wesen bei den Gildegelagen wendete. Wir erfahren daraus, daß man dabei zwar den Becher zum Gedächtnis der Heiligen leerte, aber dann unmäßig trank, sang, Bären und Tänzerinnen auftreten ließ und „larvas daemonum, quas vulgo talmascas dicunt" benutzte. Talamasca bedeutet nach Schade altd. Wb. larva, monstrum, Maske. Wir haben hier offenbar ein Jul- oder Fastnachtsgelage vor uns, das teilweise römische Einflüsse aufweist (Tänzerinnen), teilweise altheidnische Gewohnheiten bewahrt (Masken), dazu aber als dritten Bestandteil schon das Christliche fügt, indem man statt Njörd und Frey dem heiligen Stephanus Minne trinkt, dessen Jahrestag (26. Dezember) ja mit dem Julfeste zusammenfällt. Hinkmar macht auch den Versuch, den im Verlauf des Mittelalters Tausende von Geistlichen im kleineren Wirkungskreis fortgesetzt haben dürften: dem Gelage alles Heidnische zu nehmen und christliche Liebestätigkeit zum Hauptzweck des vorhandenen Vereins zu machen. Besonders handelte es sich hierbei um kirchliches Begräbnis, Opfer, Lichter und Gebete. Die beiden Grundzüge alles geselligen Lebens, Gelage und Leichenfolge, finden wir also bei den ältesten Gilden erwähnt. Denn die Sorge fürs Begräbnis wird keinesfalls eine christliche Neuerung sein, wird nur Heidnisches verchristlicht haben. Das dritte Hauptstück, das wir bei den Nachbarschaften freilich vermißten, der Eid, findet sich bei der Gilde, aber nicht so

[1]) Übersichtlich bei Inama-Sternegg, Wirtschaftsgesch. I, S. 261—67 oder bei Hegel.

[2]) Migne, Patrologiae . . . lat. t. 125, p. 776.

bezeugt, daß man ihn als unumstößlichen Pfeiler derselben bezeichnen könnte.[1])

Die ältesten Gilden sind an die Stelle alter germanischer Einrichtungen getreten. Das Christentum, das nach Wildas und Hegels Ansicht die „Idee der Bruderschaft" dazu gab[2]), hat keine hohe Bedeutung für ihre Entstehung. Denn Pappenheim[3]) hat nachgewiesen, daß der christliche Charakter der Gildestatuten sich erst in der Zeit ihrer Abfassung bemerkbar macht, daß in allen Statuten der älteren dänischen Gilden die unchristlichen Pflichten in den ersten Paragraphen erwähnt, die christlichen ganz offenbar später hinzugetreten sind. Die Gildegelage tragen also das Gepräge altheidnischer Opferfeiern. Maurer[4]) weist darauf hin, daß die Formeln für die Gildeversammlungen aus heidnischen Opfergelagen entlehnt sind. Daher ist das vom Heidentum ins Christentum herübergenommene Gelage als Ausgangspunkt des Gildewesens anzusehen. Die heidnische Verehrung der Ahnen durch Totenmähler und Minnetrinken wird bei der Gilde fortgeführt[5]), und insofern haben die Gilden deutlich die Erbschaft des Sippenverbandes übernommen.

Die Entstehung der Gilden ist anzunehmen[6]) für die Zeit, da die Sippen nicht mehr ausreichten. Hier ist etwa die Erweiterung der Landgemeinde durch Zuzug Nichtgesippter als Anstoß zu betrachten, oder vor allem die Bildung neuer Gemeinschaften kolonialer und städtischer Art. Doren[7]) drückt das trefflich aus in den Worten: „Darin besteht das Wesen der Gilden, daß sie an Stelle der natürlichen, auf Blutsverwandtschaft beruhenden Organisation eine künstliche setzen."

Gute Beispiele dafür sind die Gilden zu Köln und Freiburg i. B. Nach v. Loesch[8]) ist die Kölner Gilde die Genossenschaft der in

---

[1]) Hegel I, S. 4. Maurer, Kritische Vierteljahrsschrift N. F. XII, S. 218; dagegen Pappenheim, ebda. N. F. XV, S. 185.

[2]) Hegel I, S. 110. Wilda, Das Gildenwesen im Mittelalter. Halle 1831.

[3]) Pappenheim, Schutzgilden S. 4 und 10.

[4]) Maurer, Kritische Vierteljahrsschrift N. F. IX (1886), S. 341—53.

[5]) Sommer S. 402. [6]) Meister S. 35.

[7]) Alfred Doren, Untersuchungen z. Gesch. der Kaufmannsgilden des MA., Schmollers Forschungen XII, 2 (1893), S. 7.

[8]) H. v. Loesch, Die Kölner Kaufmannsgilde im 12. Jahrh., Westdeutsche Zeitschr. Ergänzungsheft XII (1904), S. 3 u. 44.

der Sondergemeinde St. Martin wohnhaften Kaufleute. Die Gilde- und Gemeindemitgliedschaft wurde (wie auch bei Nachbarschaften) unterschieden, wenn freilich auch beide Rechte in einer Person vereinigt waren. Gemeinde- und Gildevorstand waren identisch. Das erklärt v. Loesch aus der Entwicklung des Stadtteils. Da Kaufleute sich dort zusammen ansiedelten, war die Bewohnerschaft ursprünglich einheitlich. Diese Einheitlichkeit wurde aber allmählich dadurch gestört, daß Nichtkaufleute in St. Martin sich niederließen, oder daß Kaufleute in anderen Stadtteilen Kölns ansässig wurden. Daraus erklärt sich das Verschwinden der Gilde. Betreffs der vielumstrittenen Gilde zu Freiburg i. B. hält Hermann Joachim[1]) seine Auffassung aufrecht, daß sich dort eine Kaufmannsgilde als Gilde ansiedelte. Allgemein erklärt er: „Die deutsche Stadtgemeinde ist dadurch entstanden, daß die Handels- und Gewerbetreibenden, die sich in den neubegründeten Marktorten zusammenfanden, und die bisher kein einigendes Band verknüpft hatte, durch Eidschwur die brüderlichen Pflichten der Gilde auf sich nahmen und damit eine Genossenschaft schlossen, eben die Marktgemeinde."

Wir haben damit ein Gegenstück zur Bildung der Nachbarschaft gewonnen, wie sie sich besonders auf kolonialem Boden und in Vorstädten bemerkbar macht. Auch die Nachbarschaft entstand, als nicht die einfache Verwandtenpflicht dem Sippengenossen Teilnahme an Geselligkeit und Gemeinschaftswerken der Dorfgenossen auferlegte, sondern er mit wildfremden Nachbarn, Mitkolonisten, Neubürgern zusammen wohnen mußte. Im starkbesiedelten Siebenbürgen oder in der Stadt konnte er sich nicht einmal mit allen zur Siedelung Gehörigen verbinden, er mußte seine Feste im kleinen Kreis feiern, während das Dorf seine geselligen wie wirtschaftlichen Zwecke gemeinsam regeln konnte. Daher hat fast nur in größeren Dörfern Nachbarschaft oder Gilde sich von der Gemeinde streng geschieden, und in den Städten ist die Gildeentwicklung in großartigem Maßstabe vor sich gegangen. Daß gerade die städtischen Neubildungen die Gildeneinrichtungen

[1]) H. Joachim, Gilde und Stadtgemeinde in Freiburg i. Br., Festgabe f. Hagedorn, 1906, S. 25—114. — Derselbe, Die Gilde als Form städtischer Gemeindebildung, Westdeutsche Zeitschr. XXVI (1907), S. 80—110.

gefestigt haben, zeigen nicht nur die Beispiele aus Köln und Freiburg, sondern dafür spricht auch eine Stelle bei Widukind (I c. 35), wonach Heinrich wünscht: concilia et omnes conventus atque convivia in urbibus celebrari. Pappenheim[1]) findet die Gilden Dänemarks ursprünglich ausschließlich in den Städten. Hübsch beleuchtet die Nachricht Maurers[2]) die Entstehungsweise der norwegischen Gilden, wonach „eine Anzahl Hausväter" gemeinsam die Gelage zur Weihnachtszeit und zum Laurentiustage hielten, und daß wahrscheinlich auf diese Weise unter König Olaf Kyrri (11. Jahrh.) sich bleibende Verbände mit strengerer Verfassung bildeten. Das Bier zum Gelage wurde noch nach heidnischer Formel geweiht, doch unter Einsetzung von „Krist" und „Mariu" an die Stelle der alten Gottheiten.

Bei der Entwicklung der Gilden sind drei Kräfte wirksam gewesen, das Christentum, die staatlichen Zustände und die wirtschaftlichen Wandlungen. Inwieweit das Christentum die Wesensart der Gilde beeinflußt hat, haben wir mehrfach gesehen. Der staatliche Verfall brachte rechtlich-politische Weiterbildung des geselligen Nachbarvereins; Rechtsschutz wurde nötig, z. B. in Dänemark oder England. In den fränkischen Gilden verpflichteten sich die Mitglieder eidlich zu Hilfe und Beistand gegen Feinde, Räuber, Diebe, weil der Staat zu schwach war, sie zu schützen. Sobald er stark wurde, verbot er solche Selbsthilfe. Wirtschaftliche Neubildungen konnten mit Leichtigkeit aus bereits vorhandenen geselligen Vereinen hervorwachsen, da sich eben vielfach Nachbarschaft und Wirtschafts- oder Arbeitsgemeinschaft deckten. So erklärt es sich, daß neben dem Primären, der Geselligkeit, das Sekundäre an den Gilden so grundverschieden ist, je nach Zeit und Ort ihres Entstehens und Bestehens.

Die Verbreitung der Gilden ist in Hegels umfassendem Werk nachgewiesen für England, Nordfrankreich, die Niederlande, Norddeutschland, die Ostseeprovinzen und die skandinavischen Länder. Süddeutschland kennt keine Gilden. Aber Hegel[3]) selbst bemerkt schon: „Zwischen den norddeutschen Gilden und

[1]) Pappenheim, Schutzgilden S. 56.
[2]) Maurer, Kritische Vierteljahrsschrift N. F. IX, S. 347.
[3]) Hegel II, S. 321.

den süddeutschen Zünften besteht mehr nur ein Unterschied des Namens, als der Sache." Auf diesen Punkt werden wir bei der Betrachtung der Zünfte noch einmal zurückkommen.

Das Gildegelage, das wir als Höhepunkt des geselligen Lebens in der Gilde ansehen, wurde meist alljährlich an bestimmten Tagen gefeiert. Der Zusammenhang mit altgermanischem Heidentum zeigt sich darin, daß meist Mittsommer-, Mittwinter-, Fastnachts- und Pfingstgelage stattfinden.

Die Londoner Friedensgilden unter Aethelstan hielten womöglich alle Monate Trinkgelage. Noch ältere Zeugnisse[1]) führen die englischen Gildegelage bis vor 800 zurück. Von volkstümlichen freiwilligen Eidgenossenschaften wurden die Trinkgelage auf Hügeln abgehalten. Sie trugen religiöse Formen. Noch um 1070 sollen in England Gildehäuser einsam im hügeligen Gelände gestanden haben. Dieselben Gilden hielten Totenfeiern für Verstorbene und leisteten sich nachbarliche Hilfe bei Hausbrand sowie Schutz gegen Diebe. Zu Valenciennes[2]) sorgte die Carität (14. Jahrhundert) außer für Beerdigung und Seelenmessen für ein Trinkgelage, bei dem besondere Anstandsregeln galten, wie wir solche allenthalben in Nachbarbüchern und Gildestatuten finden. Sie besaß ein eigenes Gildehaus, le halle. Auch aus Holland werden Trinkgesellschaften erwähnt. In Amsterdam hielten die Gilde der Reichen und die Kreuzbrüdergilde, den deutschen Junkergesellschaften ähnlich, alljährlich Kirmesmahlzeiten auf dem Stadthaus (1486). Die Kaufmannsgilden der Niederlande[3]) lassen bald mehr das Berufliche, bald das Gesellige überwiegen. Von der Gilde zu Tiel kennen wir aus Alpert nur die geselligen Zwecke, berufliche sind gar nicht nachweisbar.[4]) Die Gilde zu St. Omer, wie jene zu Tiel aus dem 11. Jahrhundert bezeugt, bestand mit dem Zwecke, Schutz auf Reisen zu gewähren, Trinkgelage abzuhalten und berufliche Rechte zu vertreten.[5]) In Dänemark[6]) wurden die

[1]) F. Liebermann, Die engl. Gilde im 8. Jahrh., Herrigs Archiv Bd. 96 (1896), S 333—40.

[2]) Hegel II, S. 150, 263, 270.

[3]) v. Loesch, Kölner Kaufmannsgilde S. 9 u. 6.

[4]) Walter Stein, Z. Gesch. älterer Kaufmannsgenossenschaften, Hans. Geschbll. 16 (1900), S. 592.

[5]) v. Loesch S. 8. [6]) Hegel I, S. 149.

convivia durch dazu verordnete Brüder ausgerichtet. Alle Brüder und Schwestern mußten sich einfinden und einen Beitrag zahlen. Ungeschicktes, unanständiges Betragen wurde bestraft, darunter verstand man: Bierverschütten, Fallenlassen oder Zerbrechen des Kruges, Umwerfen des Lichts, Unmäßigkeit in Essen und Trinken, Schlafen auf der Gildebank. Aus derartigen Vorschriften und statutarischen Bestimmungen, die sehr häufig wiederkehren, entwickelte sich eine innere Gerichtsbarkeit der Gilden.[1]) Meist dauerte das Gelage, in Odense[2]) Adelgard genannt, mehrere Tage mit einem Vorabend. Am ersten fand ein Hochamt statt, am zweiten erfolgte die Aufnahme der Neulinge und die Berechnung der Abgaben, am dritten verlas man die Gildegesetze. In Malmö fand das Fest sicher nur einmal im Jahre statt. Der Tag war der des Schutzpatrons, z. B. der Knutstag (25. Juni). In diesem Falle begann das Gelag am Vorabend, am eigentlichen Mittsommertag. Andere Gilden feierten den 7. Januar, also das Gelage selbst zum Dreikönigstage, in den Rauchnächten. Das Gelage scheint bei den Gildebrüdern der Reihe nach gehalten worden zu sein. Die Schwestern hatten Zutritt zum Gelage, zur Beratung nicht. Ausschluß von der Speisegemeinschaft gilt als schwere Strafe.[3]) Aus den übrigen nordischen Gilden sei hier nur die Gilde der Bergenfahrer herausgegriffen. Denn die Kontorschen in Bergen haben als Kolonisten im fremden Lande heimische Bräuche zäh bewahrt und auch reich ausgebildet. Im Kontor zu Bergen[4]) bildeten „die Nachbahren und Gesellen" jedes Hofes, in dem etwa 15 und mehr Familien vereinigt waren, eine besondere Gesellschaft. Ihre geselligen Freuden sind wohl die Gelage in den Schüttingen, die Erich Magnussen erlaubt.[5]) Außerdem bestand in Bergen, wie es scheint, eine Vereinigung aller dieser Nachbarschaften als St. Katharinen- und Dorotheengilde[6]), die für Leichenbegängnisse,

[1]) Zesiger, Das bernische Zunftwesen, Bern 1911, S. 97. Riemann, Gesch. d. Stadt Kolberg, 1873, S. 97.

[2]) Pappenheim S. 198, 201, 49, 199.

[3]) Dies begegnet uns bisweilen auch in scherzhafter Form, z. B. bei der Hamburger Brauerhöge. Vgl. M. Schlüter, Tractat von denen Erben in Hamburg, ebda. 1698.

[4]) Hegel I, S. 400, 418.

[5]) C. Schumann, Die deutsche Brücke in Bergen, Hans. Geschbll. VI (1891), S. 87ff.

[6]) Hegel I, S. 432.

Seelenmessen sorgte und sich an Prozessionen beteiligte. Bei ihrem Gelage (konnten alle deutschen Kaufleute und Handwerker in Bergen zusammen Gelage halten?) war auch der gerade in den skandinavischen Reichen so oft bezeugte Minnetrunk Sitte, und zwar wurden zu Beginn drei Becher ausgebracht zu Ehren der heiligen Dreifaltigkeit, des heiligen Leichnams, der heiligen Jungfrauen Katharina und Dorothea, Unsrer lieben Frauen, St. Olafs und St. Jürgens. Nach diesen Minnebechern mußten die Jungen das Gelag verlassen, und es begann die Verlesung des Gildebuches und die Wahl der Vorsteher.

Die holsteinischen Gilden[1]) hielten ihren Gildetag meist um Pfingsten, und zwar in Privathäusern, seltener in Rathäusern. So veranstaltete die hauptsächlich religiöse Itzehoer Liebfrauengilde (Statuten von 1473) außer dem Gelage nach der Seelenmesse noch Tanzfeste auf dem Rathaus. Der Gildegeber schmückte, wo die Gilde reihum ging, sein Haus mit Birkenreis. Eröffnet ward das Gelage mit einem Gesangbuchlied. Hierauf gebot der Ältermann Ruhe, dann las der Schreiber die Gildestatuten vor, Geschäftliches wurde erledigt und schließlich zum Fest übergegangen, das sich bis zum Ball oder Vogelschießen auswuchs. Endlich klopfte der Ältermann mit seinem Stabe das Fest wieder ab.

Aus Flensburg[2]) haben wir ein gutes Beispiel, wie ein Geselligkeitsverein zur kirchlichen Brüderschaft wird. Dort hielten nämlich einmal zu Fastnacht sechs Personen aus dem Kaufleute- und Schifferstand ein Gelage ab, bei dem ein Überschuß von sechs Schillingen verblieb. Sie beschlossen, diesen Rest zu einem brennenden Licht vor dem Marienbilde zu verwenden, wie dies von der Willkür der Brüderschaft später erzählt wird. Diesem Verein ähnelt das „Schiffergelag" in Sonderburg, genannt nach der ursprünglichen Hauptsache auch dann, als das Gewerbliche mehr in den Vordergrund trat.[3]) Die Rostockische Landfahrer-Krämer-Kompanie[4]) hielt außer religiösen Feiern und einem Gastmahl zu

[1]) Julius Kähler, Die Gilden in den holsteinischen Elbmarschen, Leipz. Diss. 1904, S. 48, 30, 52. [2]) Hegel I, S. 212.

[3]) P. E. Döring, Das Schiffergelag in Sonderburg, Zeitschr. d. Gesellsch. f. Schlesw.-Holst.-Lauenburgische Gesch. 26 (1896), S. 413—68.

[4]) Joh. Müller, Über Trinkstuben, Zeitschr. f. deutsche Kulturgesch. 1857, S. 804.

Trinitatis auch Vogelschießen zu Pfingsten ab, und die Kaufleutekompanie in Stendal[1]) war ein reiner Geselligkeitsverein, der eine Trinkstube besaß. Die verschiedenen Hamburger Gildehäuser[2]) dienten auch allerlei „Selschuppen" der Kaufleute, und die dortige Bursprache von St. Thomä sagt: „Wer buhurdieren und reihen will, soll in eine Kompanie gehen." Gildegelage erwähnt Hegel[3]) noch von den Krämern in Lüneburg (1350), den Corduanern in Bremen (1300), aus Stendal (14. Jahrh.) und aus Göttingen. 1332 hob der Rat zu Bremen alle Brüderschaften, die vulgariter geltscope vocantur, wegen der vielen unnützen Ausgaben auf.[4])

In Nordwestdeutschland finden wir aber Gilden, vielfach gleichzusetzen mit den Nachbarschaften, auch auf dem Lande. Sie waren noch im 13. Jahrhundert in Westfalen, hauptsächlich im Münsterlande, gesetzliche Einrichtungen.[5]) Eine Urkunde des Klosters Liesborn von 1258 entbindet Laienbrüder vom convivium, an dem sie als Inhaber von Gütern ehemaliger weltlicher Leute eigentlich hätten teilnehmen müssen. 1289 wird auch die Verpflichtung des convivandi für den Hof Lee bei Ahlen erwähnt. In Amelinghausen bei Lüneburg hielt die Gilde ihr convivium jährlich Dienstag oder Mittwoch nach Pfingsten. In der Paderbornischen Polizeiordnung von 1655 wird die herkömmliche „Beisammenkunft" der Ämter, Gilden und Bruderschaften[6]) auf jährlich höchstens einmal zu zwei Tagen gestattet, verboten wird dabei das Bierprüfen, Schlachten und Lichtemachen.[7]) Ganz abgeschafft sollen sein „die Zechen der Pfingst- und Maygeläge, der Johannisknechten, der Markgenossen und was deren in Städten und Dörfern mehr".

Gedenken wir der kleinen, wenig bedeutenden Gilden, zu

[1]) H. v. Loesch, Die Stendaler Seefahrer, Hans. Geschbll. 12 (1906), S. 335—41.

[2]) Lappenberg, Zeitschr. f. hamb. Gesch. I (1841), S. 132.

[3]) Hegel II, S. 430, 471, 481, 413. [4]) Wilmans S. 2. [5]) Wilmans S. 1, 3, 9.

[6]) B. Hüser, Einiges über Schauspiele und Volksbelustigungen in Warburg, Zeitschr. d. Ver. f. rhein.-westf. Volksk. III (1906), S. 216.

[7]) Das Lichtemachen wird häufig bei den Gildeschmäusen erwähnt (Sommer S. 419). Entweder dienten die Lichter nur zur Beleuchtung am Festabend, oder, was wahrscheinlicher ist, die zahlreich aufgesteckten Kerzen waren Totenkerzen (Sieber S. 344). Ist etwa unter den Lichterbäumen der Lüneburgischen Ämter etwas Ähnliches zu verstehen? (Hegel II, S. 431).

denen vielleicht noch die Oldenburger Schiffergesellschaft[1]) zu rechnen ist, oder die Gesellschaft der Schonenfahrer in Rostock[2]) und die Stralsunder Schifferkompanie[3]), so wollen wir uns auch nicht scheuen, die großen, politisch bedeutsamen Gilden auf ihre gesellige Betätigung hin zu betrachten. Hierher gehört zuerst die Kölner Richerzeche. Philippi[4]) erklärt sie für eine Zechgenossenschaft der Reichen, die offenbar ein regelmäßiges Gelage veranstaltete und zu dessen Ausrichtung Vorstände wählte. Eine hochberühmte Patriziergesellschaft war weiter die der Zirkler zu Lübeck[5]), deren Mitglieder sich durch Tragen eines Zirkels kenntlich machten. Sie veranstaltete Schmäuse Sonntags nach Pfingsten und am Tage nach dem 1. Advent. Später kamen noch einige Veranstaltungen hinzu. Im Winter hielt sie sogar allabendlich Zusammenkünfte. An der Festmahlzeit zu drei Gerichten nahmen nur die Männer teil, erst nach ihr erschienen die Frauen zum Tanz. Hauptsache im geselligen Leben war die Fastnachtsfeier, die an drei Tagen begangen wurde mit Mahl, Umzug mit Fackeln, dramatischen Aufführungen oder auch komischen Kämpfen von Blinden mit einem Schwein. Ferner waren die Zirkler auch Veranstalter von Maigrafenfesten und Rolandspielen. Neben der Zirkelgesellschaft und in gewisser Verbindung mit ihr bestand noch eine Kaufleutekompanie. Verwandt mit den Zirklern, vielleicht in manchen Stücken eine Nachahmung, war ferner die Theodorigilde[6]) in Lüneburg, die ihre Mahlzeiten ebenfalls von ihren Vorständen, den „Guberneres", ausrichten und bezahlen ließ. Die Aldermänner der Gilden wurden vielfach von Scheffern in ihrer Tätigkeit als Festordner und -zurichter unterstützt. In der Gilde zu Tiel[7]) erhielten, wie Loesch es deutet, einzelne Mitglieder Darlehen und bestritten aus dem damit erzielten Gewinn die Gelagskosten.

---

1) Hans Hemmen, Die Zünfte d. Stadt Oldenburg im MA., Jahrb. f. d. Gesch. des Herzogt. Oldenburg XVIII, 1910, S. 220.

2) Stieda in Jahrbb. f. mecklenburg. Gesch. 59 (1894), S. 96.

3) Rob. Ebeling in den Pommerschen Jahrbüchern III (1902), S. 179—93. 4) Philippi S. 89.

5) Wehrmann, Das Lübecksche Patriziat, Z. d. Ver. f. Lüb. Gesch. u. Altertumskde. V (1888), S. 293—393. 6) Hegel II, S. 435, 481.

7) G. v. Below, Stadtgemeinde, Landgem. u. Gilde, Vierteljahrsschrift f. Sozial- u. Wirtschaftsgesch. VII. Bd., 1909, S. 440 [Below C].

Die obenerwähnten Maigrafenfeste finden wir namentlich in den Ostseestädten verbreitet. Aber auch in Mitteldeutschland (Erfurt), Niedersachsen (Hildesheim) und am Rhein (Köln) treffen wir Ähnliches.[1]) Sie konnten nur von Gesellschaften oder Vereinen veranstaltet werden. In Hildesheim, wo sich der Maigrafenritt bis 1775 erhalten hat, waren besonders auch die Nachbarschaften und Zünfte eifrige Veranstalter von Maifesten.[2]) Inwieweit sich dabei die Unverheirateten, besonders auch in den Artushöfen, hervortaten, bleibt für eine von mir geplante Untersuchung über die Jungmannschaft festzustellen. Auch der Maigraf hatte das Fest auszurichten.

Je wohlhabender die Gilde war, desto eher konnte sie sich ein besonderes Gildehaus erwerben. Wo die ganze Gemeinde mit der Gilde identisch war, wie in kleinen Dörfern, ist Gildehaus und Gemeindehaus oft dasselbe. Weniger reiche Vereine hatten bloß besondere Trinkstuben für sich.

Die Entwicklung ist höchst einfach zu erklären. Früher waren die Feste in der Nachbarschaft reihum gegangen, Hochzeiten und andere Familienfeste hatte man im eigenen Hause gefeiert. Mit wachsendem Wohlstand, städtischer Entwicklung, steigendem Luxus reichten die Räume nicht mehr hin.

Parallel geht noch eine andere Linie, die besonders schön von Jacobs aufgezeigt worden ist.[3]) Danach dienten die Malstätten der alten Germanen nicht nur zur Gerichtsverhandlung, sondern auch zu Spiel und Tanz. Die alten Gemeindeplätze wurden, je friedlicher und seßhafter das einstige Kriegervolk wurde, immer fleißiger als Tanzraine benutzt. Gelage und Tänze unter der Dorflinde sind nachweisbar. Um nun Verhandlungen und Tanz auch bei schlechtem Wetter abhalten zu können, erbaute man Lauben, Zelte, Hütten. So errichteten die Frankfurter[4]) für ihre Kirmes

---

[1]) A. Edelmann, Die Schützenfeste d. deutschen Städte, 1890, S. 40. Montanus, Die deutschen Volksfeste, 1854, S. 29. E. Pabst, Der Maigraf u. seine Feste. Reval 1885.

[2]) Gebauer, Der Hildesheimer Maigrafenritt, Niedersachsen 16 (1910/11), S. 392ff. Schramm im Archiv d. Histor. Ver. f. Niedersachsen 1849, S. 310—33.

[3]) Ed. Jacobs, Markt und Rathaus, Spiel- und Kaufhaus, Zeitschr. d. Harzvereins 18 (1885), S. 192—254.

[4]) G. L. Kriegk, Deutsches Bürgertum im Mittelalter. Frankf. 1868—71.

und andere Feste auf dem Tanzrain einen Tanzboden und schmückten ihn mit Maien. Bald erwuchsen provisorische und schließlich feste Tanzhäuser. Diese Gebäude, besonders in Norddeutschland häufig, heißen spilhus, tanczhus, plon, anger, loub, kaetshus (Ballspielhaus), gumpilhus (Gauklerhaus) oder gymnasium, circus, theatrum. Letzterer Name kommt für das flache Land häufig vor als Bezeichnung für Spiel-, Gemeinde- und Gerichtshaus. Denn das eine Gebäude diente für alle diese Zwecke zugleich. Der größere Umfang der Stadt verursachte die Errichtung mehrerer solcher Häuser, offenbar im Zusammenhang mit der Ausbildung von Sondergesellschaften, Nachbarschaften oder Gilden. Trotz aller Veränderungen im Wirtschaftsleben, trotz der städtischen Entwicklung blieben der Sinn des Volkes und die Grundzüge seines geselligen und Gemütslebens wie vordem. Darum nahm jede mittelalterliche Stadt den dörflichen Tanzplan und das Spielhaus in ihre Mauern auf. Letzteres wurde meist zum Rathaus oder beherbergte die wichtigste Gilde. Oftmals stehen darum Kaufhäuser neben dem Rathaus, behielten auch ihre Bedeutung bei als Vergnügungsorte wie der Kölner Gürzenich, das Kaufhaus zu Freiburg, die Gewandhäuser zu Leipzig, Zwickau und anderswo. Die Rathäuser wurden Beratungs-, Spiel- und Erholungsort der Patrizier. Andere Volksklassen mußten also andere Räume benutzen. So gibt es 1442 in Augsburg neben dem 1429 neu errichteten Tanzhaus ein Judentanzhaus.[1]) Daß gerade die Gilden Tanzhäuser, theatra, besaßen, wird mehrfach bezeugt.[2]) Der Name „theatrum" (z. B. bei dem Danziger Artushof[3])) oder das erwähnte „gumpilhus" weisen darauf hin, daß bei den Gildefesten wohl auch Spiele und Vorstellungen aller Art, Maskeraden und Gauklervorführungen häufig gewesen sein mögen, genau wie wir's von Hinkmar von Reims erfuhren. Bisweilen benutzten mehrere Gilden ein solches Gilde- oder Bierhaus.[4]) Trinkhäuser gibt's auch in Norwegen und anderen germanischen Ländern.[5]) (Schluß folgt.)

[1]) Schultz, Deutsches Leben im 14. u. 15. Jahrh., Wien 1892, S. 51.
[2]) Wilmans S. 5 u. 6. Sommer S. 409.
[3]) P. Simson, Der Artushof in Danzig und seine Brüderschaften, Danzig 1900, S. 11.
[4]) Sommer S. 412. [5]) Hegel I, S. 417.

MISZELLEN.

FRAGEN AUS DEM GEBIET DER NATURWISSENSCHAFTEN, GESTELLT VON FRIEDRICH II., DEM HOHENSTAUFEN.

VON EILHARD WIEDEMANN.

Daß Friedrich II., der Hohenstaufenkaiser, sich für die Wissenschaften in hohem Grade interessierte, ist bekannt; dabei suchte er bei schwierigen Fragen nicht nur von den Gelehrten seiner eignen Staaten eine Antwort zu erhalten, sondern auch von denen der muslimischen Welt. Eine Reihe solcher Fragen auf philosophischem Gebiete wurde ihm von dem ursprünglich in Spanien, dann in Nordafrika ansässigen Gelehrten Ibn Sab'în beantwortet, der später in Mekka starb. Der Titel der betreffenden Schrift[1]), der in der Handschrift verschieden angegeben ist, lautet in seiner vollständigen Fassung: „Antworten auf die sizilianischen Fragen durch Ibn Sab'în enthaltend die Untersuchungen der Seele und die Antworten auf die berühmten Fragen des christlichen Königs der Könige". Aber auch naturwissenschaftliche Probleme hat Friedrich II. aufgeworfen. Ein malekitischer Rechtsgelehrter in Ägypten, Schihâb al Dîn Aḥmed Ibn Idrîsi al Qarâfî (so genannt nach Qarâfa, dem Kirchhof von Kairo), der 1283/84 oder 1285/86 starb, hat eine Schrift[2]) verfaßt: „Aufmerksame Beobachtung dessen, was die Augen erfassen", in der 50 Fragen aus der Optik zusammengestellt sind.

In der Einleitung heißt es etwa:

„Der Imperator, der König der Franken in Sizilien, schrieb zur Zeit von al Malik al Kâmil sieben schwierige Fragen, um die Muslime zu prüfen; er war ein sehr kenntnisreicher und kluger Mann. Ich habe gehört, daß ihm einige der Fragen beantwortet wurden, ob alle, weiß ich nicht. Daß man die Fragen beantworten und die Richtigkeit der Antworten prüfen konnte, war darin begründet, daß es damals unter den Menschen zahlreiche kluge Gelehrte gab. Ich habe in diesem Werk 50 Fragen über die Art des Sehens gesammelt."

Der oben genannte Imperator ist Friedrich II., al Malik al Kâmil der Ajjudiden-Herrscher von Ägypten (1218—1238). Sind die beiden Herrscher auch persönlich nie in Berührung gekommen, so gaben doch

---

[1]) Diese Schrift wurde zuerst von M. Amari behandelt (Journ. asiat. (5) Bd. 1, S. 240, 1853, ferner in Bibliotheca arabo-sicula versione italiana S. 250) und dann von A. Mehren (Journ. asiat (7) Bd. 14, S. 341, 1879).

[2]) Von diesem Werk sind zwei Handschriften vorhanden im Eskurial und in der vizeköniglichen Bibliothek in Kairo: von der letzteren hat Herr Dr. Meyerhof in Kairo eine Abschrift herstellen lassen, die er so freundlich war mir zur Verfügung zu stellen.

mehrfache Gesandtschaften reichliche Gelegenheit zu solchen Fragestellungen, die ja auch sonst vielfach vorkommen.

Die 50 Fragen habe ich in der Übersetzung in Eders Jahrbuch für Photographie 1913, die Antworten auf einige der Fragen an anderen Orten veröffentlicht. Als solche, die von dem Imperator herrühren, sind die 11., die 25. und die 30. besonders bezeichnet. Sie lauten:

11. Warum sieht man Ruder, Lanzen und alle geraden Körper, von denen ein Teil in klares Wasser taucht, nach der Wasseroberfläche zu gekrümmt? (Der Abschnitt schließt mit den Worten: Dies Problem gehört zu den größten Problemen, die der Imperator aufgeworfen hat.)

25. Der Imperator (s. oben) sagt, warum sieht man den Suhail (Kanopus) bei seinem Aufgang größer als an seiner höchsten Stelle, trotzdem im Süden keine Feuchtigkeit sich findet, die bei der Sonne (d. h. bei den entsprechenden Stellungen) zur Erklärung (dieser Erscheinung) herangezogen wird, denn die südlichen Gegenden sind trockene Wüsten?

30. Der Imperator sagt, warum sieht der, bei dem der Dunst zum Gehirn aufsteigt (Ṣâḥib al Buchâr), und der, bei dem der Star beginnt, schwarze Fäden wie Fliegen und Mücken außerhalb des Auges, trotzdem sich nichts außerhalb des Auges befindet und der Betreffende vollkommen bei gesundem Verstand ist? Wie kann man etwas in der Pupille sehen, während man doch das, was der Pupille nahe ist oder gar ihr anhaftet, nicht sieht?

Danach sind es physikalisch-astronomische und physiologisch-optische Probleme, über die sich Friedrich II. Aufklärung verschaffen wollte.

Die Antwort auf die erste Frage stützt sich auf ein Einprägen von Bildern der Gegenstände unter dem Wasser auf die Wasseroberfläche, wie dies auch für die Bilder im Spiegel angenommen wird, sie ist von philosophischen Anschauungen beeinflußt und berücksichtigt die großen Fortschritte, die von Ptolemäus und Ibn al Haiṯam (Anfang des 11. Jahrh.) gemacht wurden, nicht.[1]) Es ist dies um so überraschender, als Ibn al Haitam lange Zeit in Ägypten gelebt hat. Freilich waren zur Zeit von al Malik al Kâmil schon die orthodoxen Strömungen so mächtig gewesen, daß Werke des eben erwähnten Gelehrten um 1200 in Bagdad verbrannt worden waren (vgl. E. Wiedemann, Rosenthal-Festschrift, 1906, S. 177).

Die zweite Frage behandelt ein immer erneut erörtertes Problem. In der Antwort wird einmal betont, daß die Wassermenge im Süden doch größer ist als im Norden und im letzteren ein größerer Teil von Land ist; andererseits wird die Ansicht ausgesprochen, daß die bei dem Sehenden selbst vorhandene Feuchtigkeit das Maßgebende sei.

Die dritte Frage wird eingehend diskutiert und ihre Lösung auf optische Täuschungen zurückgeführt.

---

[1]) Auch dem großen Astronomen Nasîr al Dîn al Tûsî waren diese Untersuchungen nicht bekannt.

Ob dies Interesse Friedrichs II. an optischen Fragen auf die Gelehrten an der von ihm gegründeten Universität Neapel von Einfluß gewesen ist und dann in Salerno weiter gewirkt hat, müssen spätere Untersuchungen lehren; ebenso ob und wie weit Friedrichs II. Werk über „die Kunst mit Falken zu jagen" außer auf eigene Beobachtungen auf arabische Quellen sich stützt [1]); wir wissen ja, daß mit diesen Fragen sich der Orient vielfach beschäftigte und daß es eine Lehre von der Heilkunde der wilden Jagdvögel (Baizara) gab.

Eine kurze Bemerkung über das Planetarium [2]) von Friedrich II. sei beigefügt.

Bekanntlich erhielt Friedrich II. von dem Sultan al Aschraf von Damaskus ein Zelt, in dem die Bilder der Sonne und des Mondes (nach einer anderen Quelle der Planeten) [3]) in entsprechender Weise ihren Lauf vollführen und die Stunden von Tag und Nacht genau angeben. — Mir scheint, daß wir es hier mit Anordnungen zu tun haben, wie sie mehrfach in arabischen Schriften beschrieben sind, vor allem in dem Werk von Ridwân, das eine am Bâb Gairûn in Damaskus angebrachte Uhr schildert (vgl. E. Wiedemann, Beitr. V, S. 392, 1905); freilich ist dies eine nicht transportable Vorrichtung.

Kulturhistorisch ist es nicht ohne Interesse zu sehen, daß sich im 13. Jahrhundert ein Jurist Ägyptens eingehend mit physikalischen Problemen befaßt, wie dies 600 Jahre später ein hoher Richter Englands, Grove, getan hat.

Für Qarâfî müssen naturwissenschaftliche und technische Fragen ein besonderes Interesse gehabt haben. In einem Werk [4]): „Die köstlichen Antworten auf die schamlosen Fragen", das sich gegen Juden und Christen wendet, behandelt er auch Statuen, die weinen, aus deren Brust Milch fließt, das Feuer in der Grabeskirche zu Jerusalem. Alle diese Wunder erklärt er auf natürlichem Wege. — Er erwähnt an der betreffenden Stelle [5]) auch den al Malik al Muʿaẓẓam, den Bruder von al Malik al Kâmil.

---

[1]) H. Niese, Hist. Zeitschr. 108, S. 508, meint, daß eher eine ältere okzidentalische Schrift als eine arabische zugrunde liege.

[2]) Das Planetarium ist, wie mir Herr Prof. Hampe in Heidelberg mitteilt, beschrieben bei Conradus de Fabaria, Mon. Germ. Script. II, S. 178, u. in Chronica regia Coloniensis ed. Waitz, Script. rer. Germ. 263; vgl. auch Winkelmann, Jahrbb. Friedrich II. Bd. 2, S. 399.

[3]) Damals wurden bekanntlich Sonne und Mond als Planeten bezeichnet.

[4]) Die Schrift Qarâfîs bespricht M. Steinschneider in Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache usw., Abhandlungen zur Kunde des Morgenlandes 6, Nr. 3, etwas genauer.

[5]) Auf diese Stelle hat mich Herr Dr. Kern in Berlin aufmerksam gemacht. Ich habe sie übersetzt in Beiträge zur Geschichte der Naturwissenschaften XIV, Sitzungsberichte der physikalisch-medizinischen Sozietät in Erlangen Bd. 40, 1903, S. 62. Gelegentlich zieht Qarâfî in seinem Werk auch sonst Naturerscheinungen bei seinen Polemiken heran.

DIE GESCHICHTE DER HINTERLASSENSCHAFT EINES TILLYSCHEN OFFIZIERS.

VON HERMANN HAERING.

Dem Historiker, der das Glück hat, als Archivar täglich Urkunden und Akten in Händen zu haben, wird oft die Freude zuteil, einer wichtigen Urkunde, einem lichtverbreitenden Aktenstücke auf seinem staubigen Wege zu begegnen. Auf den ersten Augenblick des Finderglückes freilich folgt meist eine kleine Enttäuschung. Das auf Pergament oder Papier erscheinende Bild will sich nicht vollkommen runden, sei es, daß — wie so oft — der Fund an sich Fragment ist und bleibt, oder daß weit ausgedehnte Studien dazu nötig wären, um ein Ganzes daraus zu machen — so umfangreiche Arbeit, daß das Ergebnis zur Mühe in keinem Verhältnis mehr stünde. So versinken manche der Veröffentlichung nicht unwürdige Archivalien wieder vom Arbeitstische des sichtenden Archivbeamten in den Gewölben.

Wenn, wie gesagt, eine gewisse Überwindung des widerstrebenden höheren wissenschaftlichen Gefühls dazu gehört, solche Fündlein zu veröffentlichen, so hat ihre Publikation, und zwar eben ihre isolierte Publikation, doch einen unbestreitbaren Wert. Denn einem größeren Werk ließen sie sich oft nur in sehr gezwungener Weise einfügen.

Das im Karlsruher Generallandesarchiv ruhende Material über das ehemalige Kloster, dann Reichsritterstift Odenheim (seit 1507 in Bruchsal) ist eines von vielen Beispielen hiefür. Wollte man dessen Geschichte aus den Urkunden und Akten schreiben, so handelte sie vor allem von den ewigen Kämpfen des Ritterstifts um seine Reichsunmittelbarkeit. Auch von anderen großen Fragen der Rechts-, Verfassungs- und Wirtschaftsgeschichte hätten wir zu reden, freilich — und das ist das Betrübliche und von solchen Einzeldarstellungen Abschreckende — stets fragmentarisch, sowohl dem Material als der örtlich-zeitlichen Begrenzung nach. Wir müßten über die Schranken der einzelnen süddeutschen Landschaft und der Zeiten hinausgreifend eine Geschichte aller dieser Ritterstifter oder doch der oberrheinischen schreiben, um etwas einigermaßen Wertvolles zu leisten — eine schöne Aufgabe, aber die Arbeit vieler Jahre.

Doch kehren wir zu unserm ersten Gedankengange zurück. Gesetzt, wir schreiben diese Geschichte Odenheims, so ist es Pflicht, uns klar zu machen, was wir wollen. Der große Fehler vieler dieser Orts- und Städte-, Kloster- und Bistumsgeschichten ist, daß die Verfasser alles Material, das sie sammelten, in ihre Darstellung hineinpressen wollen. So führen sie uns bald da-, bald dorthin, bis wir ermüdet von all dem Hin und Her den Faden verlieren und ungeduldig werden. Legten dagegen diese rerum scriptores, die Zügel einer einheitlichen Darstellung in ihrem Hauptwerke fest in Händen haltend, da und dort an passender Stelle eine Frucht ihres Fleißes nieder, so würde diese manchen, der ihrer gerade bedarf, erlaben und anregen.

Dies zur Rechtfertigung des Miszellenwesens. Die folgende hat ihre kleine Berechtigung darin, daß sie zeigt, auf welche Weise mancher Held des Dreißigjährigen Krieges die zusammengebrachten Schätze sich und seiner Familie zu sichern suchte, und wie dies hier — gewiß nicht das einzige Mal — beinahe mißlang und ganz mißlungen wäre, hätte nicht Tilly uneigennützig für die Witwe seines langjährigen Regimentskommandeurs gesorgt. Fernerhin gibt dieselbe zum Bilde eines der bekanntesten Kirchenfürsten jener Tage, Philipp Christophs, Kurfürsten von Trier und Bischofs von Speier, und zu dem der Justiz jener unsicheren Zeiten einen recht bezeichnenden Beitrag.

Morgan Mac Swini von Fanit[1]) war ein Tillyscher Offizier, der nach den ehrenden Worten seines Feldherrn „ein cavaglier und aus Irland bürtiger vom adel under meinem anvertrauten exercitui sich enthalten . . ., des gräflich Herbersdorfischen regiments zue fues oberst leutnant gewesen und dasselb regiment in absentia des herrn obersten zu seinem sunderbaren nachruhm und gueten lob etlich jar wol gubernirt und verwaltet und in allen occasionen sich mannlich und dapfer verhalten, wie er auch in belegerung dieser statt Staaden[2]) kurz vor eroberung in einem scharmützel gegen dem feind sein leben ussgesetzt und durch empfangene musquetenschuss uffgeben und lassen müssen". Der Schwerverwundete hatte noch Zeit, auf seinem Krankenlager in Horneburg[3]) sein Testament zu machen, in dem er den Wunsch aussprach, in der Kirche des Klosters Harsefeld[4]) bestattet zu werden, und durch das er im Beisein von fünf Hauptleuten und des Herrn „obristleutenants Roberti Viti als hiezu erbetenen testamentarien" sein ganzes Vermögen an Bargeld, Silbergeschirr „und anderen Mobillien" seinem einzigen Söhnlein Johann Martin Mac Swini von Fanit vermachte. Diese Hinterlassenschaft war nicht ganz einfach zusammenzubringen. Ein Teil war zu Gifhorn[5]) bei Hauptmann Heinrich von Dannenberg, ein anderer bei Hauptmann Preißer in Neustadt am Rübenberg[6]); einen dritten hatte der Sterbende bei sich, einen vierten und zwar nach Tillys Worten „fast das grösste und vornehmbste depositum" hatte der vorsichtige Mann im Jahre 1625, als sein Regiment in Graben stand, beim Dechanten des Ritterstifts (Odenheim) zu Bruchsal gegen einen Sicherheitsschein hinterlegt. Es bestand in einer „Reistruhe" und Trommel[7]), die „allenthalben versieglet, mit schwartzen leinentuch überzogen

[1]) Die folgende Darstellung beruht auf Faszikel 86 der Akten des Ritterstifts Odenheim im Generallandesarchiv zu Karlsruhe i. B.

[2]) Die Belagerung von Stade, das erst am 5. Mai 1628 kapitulierte, beschäftigte Tilly den Winter 1627 auf 28.

[3]) Horneburg, Kreis Stade.

[4]) Harsefeld allein, ebenfalls Kreis Stade, kann gemeint sein. Es befand sich dort ein großes Kloster

[5]) Im gleichnamigen Kreis, Regierungsbezirk Lüneburg, einst Festung.

[6]) Im gleichnamigen Kreis, Regierungsbezirk Hannover, einst ebenfalls Festung. [7]) tambur.

und dann mit sailen überbunden", sowie in einer langen weißen Schachtel „darin feuerrohr uffzuhalten". Als man später die Siegel erbrach, ergab sich im wesentlichen folgender Inhalt[1]): Ein Säcklein mit 202 Dukaten, 138 Goldgulden, $10^1/_2$ Pistoletcronen, 5 Goldstücken mit dem „preg Kaiser Matthiae, jede[s] zu 5, tun 25 Ducaten", und außerdem einzelnen Stücken aus aller Herren Ländern; 3 weitere Säcke enthielten 1550, bzw. 1170 und 1000 Reichstaler, ein fünfter 33 Silberkronen, ein sechster 165 Königstaler und ein siebenter wieder 140 Reichstaler. Von den zahlreichen Schmuckgegenständen seien hier genannt: eine vierfache Kette aus Gold; 2 goldene Armbänder und 9 goldene Ringe; „4 underschiedliche halsgehäng, jedes mit einer schnur, daran allerlei alte gelter mit vielen corallen, klawen und anderen sachen mit silber eingefasst hangen"; „ein groß golden creutz am hals zu tragen, darin allerhand reliquien eingemacht". An Silbergeschirr besaß der verstorbene Offizier in Bruchsal 12 vergoldete Tischbecher samt einem großen „Becher" dazu, 12 ebensolche silberne ohne Vergoldung samt 3 „hohen", eine in Silber gefaßte und vergoldete Muskatnuß, 3 silbervergoldete Salzbüchslein und 11 silberne Löffel. Unter den Kleidern finden wir seidene Strümpfe, Hosen, Wams, Scharlach- und Damastmäntel usw. — „alles justo titulo erworben", versicherte die Witwe des Besitzers späterhin etwas zu zuversichtlich, wenn wir auch dem Begriff „ehrlich" für die Zeit des großen Krieges gern einen weiteren Umfang zugestehen als in unseren Tagen.

Dieser Schatz soll nur auf Zustellung der „handschrift, pitschaft und gegeben parol oder losung" herausgegeben werden. Eine Ersatzpflicht, falls er durch Feuersnot, Krieg, Raub usw. abhanden kommen sollte, besteht nicht, ein Beweis für die Unsicherheit der Zeiten nicht minder wie für das in den Dechanten, den Herrn Johann Simon Zandt von Merl, gesetzte Vertrauen. Es sollte getäuscht werden. Tilly, den der Sterbende zum testamentarius oder executor seines letzten Willens bestellt hatte[2]), übergab die Ordnung der Dinge dem Wormser Domherrn, Dechanten des Ritterstifts Wimpfen im Tale und kurpfälzischen Rat zu Heidelberg, Heinrich von Metternich. An ihn wurden auch verschiedene Deposita richtig abgeliefert. Auf Befehl Tillys sollte alles, was nicht der Witwe, einer geborenen von Fulda, eigentümlich zugehörte, zu Geld gemacht und damit ihr und ihrem Söhnlein „ein adeliches Gut" gekauft werden, wodurch ihre Zukunft in jenen Kriegszeiten allein einigermaßen sichergestellt war. Die Rückgabe eines Depositums freilich fehlte noch, des Bruchsalers. Der Inhaber hatte dasselbe nicht mehr in Händen. Wir hören, daß es am 21. Juli 1628 aus dem Hause des Landfauts in Philippsburg

---

[1]) Nach der von Philippsburg aus an den Kurfürsten von Trier gesandten Kopie des in der Truhe befindlichen Inventars, vom 21. Juli 1628.

[2]) So in Tillys Brief vom 18. Oktober 1628 an den Kurfürsten von Trier, der erhaltene Auszug aus dem Testament nennt einen Oberstleutnant (s. o.).

in die dortige Landschreiberei überführt worden „in aller frühe und stille" [!]. In dem eisernen Behältnis des dortigen Gewölbes war es sicher.[1])

Nun beginnt ein fast unentwirrbares briefliches Hin und Her von Entrüstungen, Drohungen, Lügen, Witwentränen und endlich ein Prozeß vor einer Instanz, die selbst Partei ist. Die Grundzüge werden erst allmählich klar. Die Anwälte der Witwe, Tilly mit dem Heidelberger Rat von Metternich, stehen gegen die zwei geistlichen Herren, den Dechanten des Ritterstifts und Franz Christoph von Sötern, Kurfürsten von Trier und Bischof von Speier, die beide den fetten Bissen gar nicht oder doch nur, nachdem sie sich ein kräftiges Stück abgeschnitten haben, freigeben wollen. Inwieweit aber Zandt, dessen Bruder Jakob, ein Schwager des Speierer Bischofs, im Jahre 1624 Landfaut am Bruhrain[2]) war, von Anfang an mit letzterem gemeinsame Sache machte oder von diesem, der als skrupelloser Herr bekannt ist, späterhin selbst vergewaltigt wurde, ist schwer zu entscheiden. Wir hoffen mit der folgenden Darstellung das Richtige zu treffen.

Heinrich von Metternich, selbst Dechant eines Reichsritterstifts, das mit der Stadt Wimpfen ebenso zu kämpfen hatte wie das Bruchsaler Kollegiatstift mit Kurpfalz oder Speier[3]), und zugleich Beamter der kurpfälzischen Regierung, hatte im Namen Tillys die Herausgabe des Vermögens an die Witwe und ihren Sohn in Bruchsal verlangt. Am 19. August antwortete ihm der durch feindliche Truppendurchzüge sehr in Anspruch genommene Zandt, er habe von dem Vorhandensein der Witwe und ihres Sohnes noch nie etwas gehört.[4]) Er vermißt außerdem die Angabe der Parole, auf die hin erst er das ihm Anvertraute abgeben dürfe. Die Verbringung des Gutes nach Philippsburg verschweigt er [!]. Metternich kündigt daraufhin sein oder seines Vertreters Adelmann Besuch auf den 27. August an. Zandt kommt ihm mit einem neuen, etwas unwirschen Schreiben zuvor, er könne seine Antwort vom 19. nicht erhalten haben; er wiederholt deren Inhalt.

---

[1]) Am 7. Juli 1628 schreibt Tilly von Wiesbaden aus an Metternich in Heidelberg, er möge sofort die Erbschaft in Bruchsal abfordern. Das Schreiben, durch das dieser es getan hat, besitzen wir nicht. Daß schon einige Male darüber verhandelt worden war, ist so sicher wie der Zusammenhang der Überführung in die Landschreiberei mit der genannten Ausforderung. Der Dechant erklärt selbst damals, er müsse nach Speier zur Beratung, „wie er es mit der sachen zu seiner mehrer versicherung zu machen".

[2]) Copialbuch 326 Karlsruhe, Bl. 184 u. a. a. O.

[3]) Siehe vorerst Feigenbutz, Kurzer Abriß der Geschichte von Odenheim und seiner Benediktinerabtei usw., Bühl 1886, S. 21f.

[4]) Es ist möglich, daß Swini sich erst kurz vor seinem Tode mit ihr verheiratet hat. Tilly an den Kurfürsten: „so er noch zu lebzeiten zur ehe genommen".

Doch die energische Witwe hat inzwischen die Sache selber in die Hand genommen. Sie geht mit ihrem Rechtsbeistand und einem Vertreter Metternichs, obwohl sie sich in gesegneten Umständen befindet, selbst nach Bruchsal. Zandt „entsetzte sich" über die hochschwangere Frau, die, nach ihren sonstigen Ergüssen zu schließen, die Worte gewiß nicht gespart hat, und verspricht, das Gut in 4 Tagen auszuliefern, erfüllt aber diese Zusage nicht und eröffnet jetzt Metternich in Graben mündlich, daß er es gar nicht mehr in Händen und der Bischof von Speier über die Auslieferung zu entscheiden habe. Er leugnet auch, daß ihm, wie die Witwe behauptet, von einem Schuldner und Kameraden ihres verstorbenen Mannes 250 fl. zurückgezahlt worden seien. Darauf die Witwe: „Dergleichen ufzug hate ich in ewigkeit zu ewigkeit zum herrn dechanten mich nimmer versehen; Gott und e. excell. [an Tilly, 17. September 1628] sey es geklaget, die wöllen sich meiner auch erbarmen und, wie bishero geschehen, gnädiglich in so betrübtem stant mir geängstigter zum besten annehmen, auch vermittelst dero hohen und umb das ganze heilige römisch reich wohlverdientem respekt bei irer churfürstl. gnaden es doch dahin richten helfen" usw. Wohin ihre Bitte ging, zeigt der einen Monat später an den Kurfürsten von Trier abgegangene Brief Tillys, in dem er diesem den Sachverhalt ausführlich darlegte. Die Nennung der dem Kurfürsten längst bekannten Tatsachen, besonders die der Überführung des Schatzes nach Philippsburg, die Tilly als „fürgewendten schein" bezeichnet, berührt uns fast wie die Verwickelung einer Komödie. Er bittet den Kirchenfürsten, sich der Sache anzunehmen. Nicht viel später [d. d. 27. Oktober] erhielt dieser von seinem Landschreiber zu Philippsburg die Nachricht, daß Metternich wegen des Depositums bei ihm nachgeforscht habe. Er habe aber dem Abgeordneten „nur mündlich antwortet" [!], daß er von dieser Sache nichts wüßte; er bittet um Verhaltungsmaßregeln, im Fall er nochmals um die Sache angefochten würde, „weilen in die landfauthei ein klein recepisse über empfan einer Kisten geben mußten". Der casus sei allen Offizianten notifiziert worden, doch habe niemand etwas vorgewiesen. Nur die durch den Landfaut nach seiner Rückkehr aus Koblenz angeordnete Untersuchung habe einigen Verdacht erregt. Metternich aber, in der festen Überzeugung, daß Zandt allein der Schuldige sei, erläßt am 31. Oktober an diesen eine geharnischte Epistel. Er droht mit einem Prozeß und bricht in eigenhändigem Erguß am Schlusse des von Schreiberhand gefertigten Briefes folgendermaßen aus: „Wollte Gott, ich hette nicht mit dieser sach zu thuen; bitt, der herr vetter wolle seinen stand, auch sein und der seinig ehr und reputation bedenken, zu geschweigen des gewissens. Dan wie gefährlich man mit der sach, die fraw wittib darumb zu bringen, umbgangen, man gnugsame documenta hat. Verwunder mich selbsten, wie das weib alles auskundschaft habe; sie hat mich selbsten in verdacht, wan ich umb disses ungerechts vorhaben wissenschaft hette. Derhalben sie hinder mir ein advocaten bestelt, welcher bereit 9 tag in

der sach handeln tut" usw. Es ist also höchste Zeit nachzugeben, so klingt der Brief aus. Zandt erwidert, daß ihm das Schreiben Metternichs „mit mehrer befrembden fürkommen" sei und er sich gegen ihn eines viel Besseren versehen hätte. Er versichere nochmals eidlich, daß er die Kiste nicht mehr im Besitz habe. Er bitte, ihn inskünftig mit dergleichen zu verschonen, ehe es bewiesen sei; „so dem herrn vettern zue wiederantwort neben empfellung Gottes nicht hab verhalten wollen". Dieser aber läßt sich nicht draus bringen.[1]) Er verlangt nochmals nach „klarer und unverdunkelter erklerung", wem jener das anvertraute Gut übergeben habe; die maßgebenden Stellen in Philippsburg wüßten alle nichts davon; „in widrigem verschwere ich bei meinen adlichen ehren, mir der sach in guten nicht mehr anzunehmen, sondern des herrn generals graven von Tilly excellentz ordonansgericht die sachen mit anderem ernst vornehmen zu lassen, wobei dieselben als einen prelaten und adelspersonen wenig reputation und ehr gewinnen werden" usw.'

Die Drohung mit Tilly muß doch gewirkt haben. Schon am 11. November verspricht Zandt, am 12. „zu dem intent" nach Philippsburg zu reiten und nach dem Rechten zu sehen. Er fürchtet aber, daß sie „mit der sprach nicht recht herausser wollen", bis der Kurfürst, der von Koblenz nach Speier unterwegs ist, eingetroffen sei, und bittet deshalb noch um 8 Tage Frist. „Gott weiß, dass der fehler an mir nicht ist."

Auch ein anderer Brief bringt nun Licht in die noch dunklen Fragen. Der schon genannte Bruder des „allenthalben diffamierten und beschreiten" Zandt, Jakob Zandt von Merle, Schwager des Kurfürsten, schreibt an den anscheinend nicht nach Speier gekommenen Kirchenfürsten in seinem und seines Bruders Namen sehr dringend, er möge „geruhen jemant namhaft zu machen, dem [letzterer] solch depositum zugestellt zu haben benambsen dorfte", und sich dieser sache, „welche ohn e. churf. namen mit reputation nicht kan ausgefürt werden", annehmen.

Unsere Witwe freilich sehen wir noch am 26. Dezember in einem sehr umfangreichen Brief an den Kurfürsten der festen Überzeugung, daß das Vorgeben Zandts, er habe jenen Schatz auf Befehl des Kurfürsten nach Philippsburg überführen lassen, eitel Schwindel sei; besonders da er neuerdings wieder das Gegenteil behaupte. Doch sollte nun endlich die Justiz sich mit der Sache beschäftigen, und davon schien volle Aufklärung zu erwarten zu sein. Der Dechant hatte selbst den Kurfürsten darum gebeten mit der neuen Begründung, daß die Witwe die zwischen ihm und Swini vereinbarte Parole nicht beigebracht habe und ihm deshalb das depositum „ad pias causas" zugefallen sei. Am 9. Januar 1629 schreibt Philipp Christoph von Speier an Tilly, er habe die Parteien nach Philippsburg beschieden zu gütlichem oder rechtlichem Austrag im Monat Februar; denn der Widerpart der Witwe habe „starker motiven, weshalb er in der

[1]) Hier möchte ich einen bei den Akten befindlichen undatierten Brief einreihen.

proprietät des depositi befugt zu sein vermeinet", schriftlich eingebracht. Das Ladungsschreiben für die Parteien vom gleichen Tag mag der energischen Frau den wahren Sachverhalt weiter enthüllt haben. Der Kurfürst erklärt nämlich darin, daß er auf Ansuchen des Dechanten jene Wertsachen in seine Silberkammer aufgenommen habe, und — wie oben — daß dieser „starke Motiven" zu deren Zurückhaltung vorbringe. Auch Tilly gab bald ein Zeichen, daß er das Schreiben erhalten hatte; wir setzen die erfrischend kurzen und klaren Soldatenworte hierher: [nach der Anrede] „Wir vernehmen mit sonderbarer verwunderung, dass der herr bishero eigenwilliger weis das Swinisch bey ihme hinderlegte depositum zue höchster vernachteilung der hindergebliebenden wittiben und armen weislein vorenthalten, doch dessen keine einig pilligmässige mit recht fundirte ursachen nit habe, sondern nur selbst die sachen zu verzögern und bey sich zu hinderhalten umbgehet, welches uns nit wenig verwunderen tuet, dass der herr als ein christliche person ihme kein gewissen machet, eine verlassene wittibe und arme weise durch solche verzögerung an ihnen immitels zugestandenen guten gelegenheit eines adeligen guets erkaufung, auch in andere weg mehr verhinderlich zu sein und ein sachen, daran er unsers wissens nichte zue praententieren, sich anzumaßen. Könden darauf als über berührte Swinische kinder erpettener tutor und uns dahero obliegender vormundschaftlichen verwaltungsschaft halber ferners nit nachsehen, sondern ist an dem herrn unser entliches zuverlässiges gesinnendes begehren, er wölle angeregtes Schwinische depositum ohne einige fernere tergiversation oder vorgebliche [1]) verweillung, in maß und gestalt ime dasselbe in vertreuliche handen kommen, herrn statthaltern zu Heydelberg einhändigen. Würdt es geschehen, so tut der herr der billigkeit ein genügen, wo nicht, so werden wir getrungen, disfals einen andern weg an die hand zu nehmen, welcher dem herrn nit rühmlich sein würde, dass er es darzu kommen lassen. Wüssten [!] wir dem herrn erheischender notturft nach vermelden. Datum Staaden den 27. Januarii anno 1629 Des herren freundwilliger Johann grave von Tilly."

Der Brief, den der Sekretär Tillys mit der Forderung sofortiger Antwort überbrachte, wirkte. Zandt versprach, sich in Philippsburg zu stellen. Er entschuldigt sich deswegen beim Kurfürsten, Tilly habe gedroht, da habe er auf die Rettung seines Rufes denken müssen. Doch nochmals wurde die Verhandlung bis 20. März verschoben. Am 15. schon weilte Philipp Christoph in dem nach ihm den Namen Philippsburg tragenden Udenheim und beauftragte Sebastian Reifferadt und Jakob Schneider[2]) mit der Leitung des Prozesses und seiner Antecedentien. Herr von Metternich, dem die persönliche Anwesenheit, nachdem er die Sachlage erkannt hatte, wohl nicht ganz angenehm war, schickte den kurpfälzischen Hofgerichtsadvokaten Augustin Adelmann im Namen Tillys,

[1]) Unleserlich korrigiert.

[2]) „beide der rechte doctorn und licentiaten respective".

des „constituirten mitvormundes". Die Verhandlung, an der Zandt persönlich teilnimmt, ohne viel zu reden, ist dadurch interessant, daß die Gegenpartei der Witwe den Klagpunkt verschiebt und die Sache auf Beleidigung des Dechanten hinauszuspielen versucht. Nicht nur in Heidelberg, sondern auch in den Reichsstädten bis Straßburg sei die Sache erschollen. Der Vertreter der Witwe protestiert heftig gegen diese Verrückung des Streitpunktes. Die Klägerin sei überdies befugt, jedermann ihr Leid zu klagen. Das Argument Zandts gegenüber der Klage der Witwe ist die Nichtangabe der Parole. Dieses sucht sie durch den Hinweis auf die von Metternich und Tilly gebotene Kaution zu entkräften. Die Parole bestehe außerdem, wie man höre, nur in der Spezifizierung der einzelnen deposita, die man beibringen könne. Dies wird bestritten. Am 22. wird der Vorschlag gemacht, sich gütlich zu vergleichen. Die Parteien sind einverstanden; Adelmann will freilich zuerst Tillys Meinung erfragen. Noch am selben Tage schrieb die „einsame und bis in den tod betrübte witib" im Namen ihrer „2 säuglinge" an den Kurfürsten. Sie muß diesen Brief höchst persönlich ausgedacht haben; denn ihr Beistand hätte wohl andere Worte gewählt. Ihr scheint „causa haec luce meridiana clarior". Sie weiß „keinen menschen unter der sonne, der usserhalb meiner kinder mit recht einigen zuespruch an so teuer von dero in Gott ruhenden vatter selig blutig und mit dem tod bezahltes depositum haben könnte". Aber sie ist auch von dem bitteren Argwohn durchdrungen, daß der Erzbischof nicht ganz unbeteiligt ist. Zur Gewißheit mußte dieser Argwohn werden, als ihr „Eigentum" „vielleicht uff ungleichen bericht" bei ihrem Abgang von Philippsburg mit Arrest belegt wird. Und die Dinge hatten sich doch eben ganz zu ihren Gunsten kehren wollen.

Von Tilly, der sich ihrer stets treulich angenommen hatte, war der langjährige Regimentssekretär des verstorbenen Swini Hans Jakob Caball nach Philippsburg entsandt worden, der, wie die Witwe sagt, laut dem Testament „umb alles wissenschaft und bericht zu geben waist". Sein Kommen vermochte den Depositarius zu der Erklärung, er würde alles alsbald ungehindert herausgeben, wenn es in seiner Hand wäre. Er wußte warum. Hatte doch der Regimentssekretär „solch depositum colligiert, beschreiben und deponieren helfen". So steht denn endlich auch der Kurfürst als ein Haupthindernis der Auslieferung da. Ihn bittet die „demütigste, betrübteste" Witwe um Herausgabe und bei dem auf 19. April festgesetzten Gerichtstermin um Angabe der Forderungen, die er und der Dechant an sie stellen.

Die des ersteren waren von dem Fiskal Hessler recht fadenscheinig begründet. Bei der Einquartierung in Graben hatten die Leute Swinis angeblich schwäbische Fuhr- und Kaufleute angegriffen und geplündert „uff des Stifts Speyer churf. obrigkeit". Ein Fall (mit 200 Dukaten) bei Schifferstadt wird angeführt. Außerdem seien „reverendissimi wildfuhren violirt, gegen die verordneten regalien in die selbige eingefallen,

das wild mit haufen nidergeschossen und dadurch wider rever. mit dausend mark golds verpoente kais. privilegia groblich und wissentlich pecciert worden". Swini habe teils um diese Frevel gewußt, teils — wie an der verbotenen Jagd — selbst daran teilgenommen. Falls die Witwe nichts zahlen wolle, solle der Arrest verlängert und ein ordentliches Verfahren eingeleitet werden. Auch unser Dechant erklärt wieder frischweg, er gebe ohne Nennung der Parole den Schatz nicht heraus. Er möchte aber doch hören, welchergestalt sich die Witwe mit ihm akkommodieren will. Damit bricht das Protokoll ab.

Am 21. April aber — mit Erleichterung mag es der Leser vernehmen — kam ein Vergleich zustande. Nachdem der Fiskal als „intervenient und kläger 3. teils" dazugetreten war, war am 20. der Prozeß nochmals um 3 Monate vertagt worden. Man hoffte wohl den lästigen Abgesandten Tillys, der über die Dinge so genau Bescheid wußte, dadurch auszuschalten und die Witwe vollends mürbe zu machen. Sie bekam nun in dem Vergleich das Ihre mit Abzug von 2000 R.-Talern und 200 Dukaten heraus. 1000 Mark[1]) und 200 Dukaten hatte der Kurfürst, wie ausgeführt, schon für sich verlangt. Ihm gilt der „hohe demütigste" Dank der Oberstenwitwe. Abgeholt aber wurden die Kisten bei dem Dechanten, dessen Anteil an der Beute wir nicht kennen und der den „allerbesten" Dank sich verdient hat, durch den Sekretär ihres Mannes, den Gesandten des Ligagenerals. Und Tilly hatte es denn auch die mutige Frau nächst ihrer eigenen Energie zu danken, daß sie schließlich noch so glimpflich davonkam.

---

[1]) Das Verhältnis von Mark und Taler dürfte damals 1:2 gewesen sein.

LITERATURBERICHT.

GESCHICHTE DER TECHNIK.

ERÖFFNUNGSBERICHT.

Die Geschichte der Technik reicht weit in die vorgeschichtlichen Zeiten zurück. Die Erzeugnisse der Technik haben den Menschen unter steigendem Einfluß auf sein Geschick durch die Jahrtausende begleitet. Eng verwoben ist die Geschichte der Technik mit den Geschicken der Völker. Überraschende Zusammenhänge zeigen sich dem rückwärts schauenden Auge zwischen den verschiedensten Gebieten menschlichen Schaffens. Eine große, von weiten Gesichtspunkten aus geschriebene Geschichte der Technik wird diese Beziehungen klarzulegen haben, aber bis dahin ist ein weiter Weg. Denn so merkwürdig es bei der Bedeutung der Technik erscheinen muß, die Geschichte der Technik ist bis zur neuesten Zeit ungemein vernachlässigt worden. Es lassen sich verschiedene Gründe hierfür anführen. Zunächst wird es unmöglich sein, ohne eingehende technische Fachkenntnisse diese Geschichte zu schreiben. Diese Kenntnisse aber fehlten denen, die sich bisher berufsmäßig mit geschichtlichen Studien befaßten. Unsere Ingenieure aber haben gerade in den letzten Jahrzehnten so viel zu tun gehabt, Geschichte zu machen, daß man es ihnen nicht allzu übel nehmen kann, wenn sie vergessen haben, ihre eigene Geschichte zu schreiben. Viel wird nach dieser Richtung hin nachzuholen sein. Das Streben unserer Zeit aber, zu umfassenden Darstellungen zu kommen, wird das Bestreben, auch die Geschichte der Technik zu schreiben, nur unterstützen können. Eine große Geschichte der menschlichen Kultur ohne Berücksichtigung der Technik ist undenkbar.

Der Verein deutscher Ingenieure, die größte Organisation der Ingenieure, die heute besteht, hat weitschauenden Blicks schon vor einem Jahrzehnt diese geschichtlichen Arbeiten in sein Arbeitsprogramm aufgenommen. Die Technische Hochschule in Charlottenburg hat den ersten Lehrstuhl für Geschichte der Technik geschaffen. Vor allem aber hat das Deutsche Museum in München mit seinen bewundernswerten Sammlungen aus der geschichtlichen Entwicklung der Naturwissenschaften und der Technik der ganzen Welt gezeigt, welche Schätze hier noch zu heben sind. Durch das Deutsche Museum erst ist weitesten Kreisen ein Verständnis für die Bedeutung technisch-geschichtlicher Arbeit vermittelt worden.

Seit 1909 besteht auch das erste, nur der Geschichte der Technik gewidmete, fortlaufend erscheinende literarische Unternehmen, das Jahrbuch des Vereins deutscher Ingenieure, die „Beiträge

zur Geschichte der Technik und Industrie", herausgegeben von Conrad Matschoß. Es sind bisher fünf Bände erschienen.

Auch in England und Amerika wächst stetig das Interesse an der Geschichte der Technik, so daß wertvolle Unterstützung aus diesen beiden Ländern ebenfalls in nächster Zeit zu erwarten ist.

Die Aufgabe, die neueste Literatur über die Geschichte der Technik in zusammenhängender Form hier zu besprechen, bietet große Schwierigkeiten. Sie liegen vor allem darin, daß die Geschichte der Technik als selbständiger Zweig der Gesamtgeschichte sich erst zu entwickeln beginnt. Eine klare Scheidung in der Literatur läßt sich noch kaum vornehmen. Nur einzelne große Werke sind erst vorhanden, die sich ausschließlich der Geschichte der Technik widmen. Wertvolle Beiträge zur Geschichte der Technik finden sich zerstreut in den denkbar verschiedensten Werken, Abhandlungen und Berichten. In Reiseberichten finden wir oft bemerkenswerte Ausführungen über die Technik der jeweilig besuchten Völker. Nur zu oft allerdings bedauern wir, daß der Berichterstatter selbst allzuwenig von der Technik gewußt hat. Auch die Berichte von Ausgrabungen ergeben manches Beachtenswerte, aber auch hier wird der dringende Wunsch verständlich sein, daß man den mit so großen Kosten ausgerüsteten Expeditionen doch auch technische Beiräte mitgeben solle, da gerade auf diesem Gebiete Aufschlüsse über die geschichtliche Entwicklung der Technik sehr nötig sind. Den der Technik vollständig Fernstehenden aber wird es in manchen Fällen nicht möglich sein, von vornherein die technische Bedeutung des Entdeckten zu beurteilen. So liegt nur zu sehr die Gefahr vor, daß bei solchen Expeditionen manches für die Geschichte der Technik Wertvolle unentdeckt bleibt, wenn nicht gar achtlos beiseite gelegt wird.

In den archäologischen und ethnographischen Schriften, sodann in den kunstgeschichtlichen und wirtschaftswissenschaftlichen Untersuchungen findet man oft wertvolles Material zur Geschichte der Technik.

Es kann natürlich nicht meine Aufgabe sein, solche über so verschiedene Arbeitsgebiete verstreute Literatur hier namhaft zu machen. Oft dankt man es nur dem Zufall, wenn man in dem riesigen Bereich dieser Literatur hier und da etwas besonders Brauchbares entdeckt. Mir wird es vielmehr hier obliegen, ohne irgendwie den Anspruch auf Vollständigkeit machen zu können, einiges aus der Literatur der letzten Jahre herauszugreifen, das mir kennzeichnend für den Stand der Forschung zu sein scheint, und das auch für die Vertreter der allgemeinen Kulturgeschichte von Bedeutung sein kann.

Es ist bezeichnend, daß das Material, das der modernen Tech-

nik ihr kennzeichnendes Gepräge gegeben hat, *das Eisen*, auch die erste große geschichtliche Darstellung in neuerer Zeit gefunden hat. Ludwig Beck, der auf seiner Eisenhütte in Biebrich a. Rh. in jahrzehntelangem Schaffen Gelegenheit hatte, selbst ein Stück Geschichte zu erleben, hat in seinen fünf Bänden der „Geschichte des Eisens in technischer und kulturgeschichtlicher Beziehung" ein bewundernswertes Werk deutscher Gelehrtenarbeit gegeben. Der erste Band erschien 1884, ihm folgte der zweite Band 1893. Das ganze Werk war bis 1903 beendet. Auf im ganzen 4992 Seiten gibt hier der Verfasser eine ausgezeichnete Geschichte nicht nur des Eisenhüttenwesens in technischer und kulturgeschichtlicher Beziehung, sondern er versucht es auch, die Geschichte der Industriezweige und Gewerbe, die sich mit der Weiterverarbeitung des Eisens befassen, damit in Zusammenhang zu bringen. So enthält diese Geschichte des Eisens einen wichtigen Teil der gesamten Geschichte der Technik. Zum Beispiel sind wichtige Beiträge zur Geschichte der Waffenfabrikation und zur Geschichte der Metallbearbeitung in diesem Werk enthalten. Der Verfasser hat sich bemüht, nach Möglichkeit auch alle in Betracht kommenden Völker zu berücksichtigen. Er gibt deswegen auch wichtige Beiträge zur industriellen Geschichte einzelner Staaten und Länder. Wer zum Beispiel die Industriegeschichte des Siegener Landes, Oberschlesiens oder irgendeines anderen Gebietes behandeln will, wird an diesen geschichtlichen Darlegungen Becks nicht vorübergehen können.

Sein Bruder Th. Beck-Darmstadt hat seit Jahrzehnten in einzelnen Aufsätzen in technischen Zeitschriften die alten Schriftsteller der Technik den heutigen Ingenieuren zugänglich zu machen versucht. Wir finden da interessante Abhandlungen über den größten Ingenieur aller Zeiten, Leonardo da Vinci, über Ramelli, Agricola und andere mehr. Auch Heron von Alexandria wird behandelt. Der Verein deutscher Ingenieure hat einen großen Teil dieser Beckschen Aufsätze in einem stattlichen Bande unter dem Titel „Beiträge zur Geschichte des Maschinenbaues" 1899 herausgegeben. Die Becksche Darstellung hält sich möglichst genau an die Texte der alten Schriften, so daß auch für das Quellenstudium das Buch eine wertvolle Auswahl bietet.

Aus jahrelangen Studien über die Leistungen der großen Ingenieure des Altertums ist das Buch von Curt Merckel „Die Ingenieurtechnik im Altertum" (1899) hervorgegangen, das dank seiner ausgezeichneten Darstellung unter Beigabe gut ausgewählter Abbildungen sich besonderer Beachtung erfreut. Merckel berücksichtigt in erster Linie die Arbeiten der Ingenieure, die wir heute als Bauingenieure bezeichnen würden. Wir lernen die Bewässerungsanlagen, die Strombauten in den alten Kulturreichen ebenso

eingehend kennen wie die Straßen- und Brückenbauten, die Hafenbauten und Wasserversorgungsanlagen.

Die Grundlagen der modernen Technik sind im 18. Jahrhundert gelegt worden, und die Großtat der Ingenieure jener Zeit war die Lösung der Aufgabe, die in den Kohlen schlummernde Wärmeenergie in Kraft und Bewegung umzusetzen. Die Erfindung und Entwicklung der Dampfmaschine bedeutet einen der wichtigsten Abschnitte in der gesamten Geschichte der Technik. Sie leitete jene gewaltige Revolution ein, die, durch Dampfschiff und Dampflokomotive auf das Gebiet des Verkehrs übertragen, im 19. Jahrhundert so staunenswerte Umwälzungen hervorgebracht hat. Je tiefer man in diese Entwicklung eindringt, um so deutlicher zeigt sich die Bedeutung dieser Ingenieurleistung. Die Geschichte der Dampfmaschine mußte deshalb als eine besonders wichtige Monographie angesehen werden. Der Verfasser dieses Berichtes erhielt als Anerkennung seiner kurzgefaßten „Geschichte der Dampfmaschine" (Berlin 1901) vom Verein deutscher Ingenieure den Auftrag, eine große Geschichte der Dampfmaschine zu verfassen, die nach umfassenden Vorarbeiten, bei denen er dank der Unterstützung des Vereins inner- und außerhalb Deutschlands weitgehende Mitarbeit fand, 1908 unter dem Titel „Die Entwicklung der Dampfmaschine"[1]) erscheinen konnte. Die Arbeit umfaßt auch die Geschichte der Schiffsmaschine und Lokomotive, und sie wendet sich in ihrem ersten Teil: „Die Dampfmaschine im Rahmen der Wirtschafts- und Kulturgeschichte" vor allem auch an die Leser, die nicht unmittelbar mit der ausübenden Technik sich befassen. Auch die im zweiten Band enthaltenen Kapitel über die Entwicklung der technischen Wissenschaften und Literatur dürften manches allgemeiner Interessierende enthalten.

Neben diesen größeren Werken ist eine ganze Zahl anderer wertvoller Arbeiten vorhanden. *Die Technik der vorgeschichtlichen Zeit* finden wir in knapper allgemeinverständlicher Form von angesehenen Forschern dargestellt in einigen der verbreiteten Sammlungen. Wertvolle Nachweise über die technischgeschichtliche Entwicklung sind darin enthalten.[2]) Besonders

---

[1]) Berlin, Springer. M. 24,—.

[2]) Moritz Hoernes, Kultur der Urzeit. I. Steinzeit. II. Bronzezeit. III. Eisenzeit. Berlin 1912. Sammlung Göschen. Nr. 564—66. à M. 0,90. — Wilhelm Bölsche, Der Mensch der Vorzeit. I. Der Mensch in der Tertiärzeit und im Diluvium. II. Der Mensch der Pfahlbauzeit. Kosmos, Gesellschaft der Naturfreunde. Stuttgart, Franckh, 1911. à M. 1,80. — Karl Weule, Die Urgesellschaft und ihre Lebensfürsorge. Ebda. 1912. M. 1,80. Derselbe, Kulturelemente der Menschheit. Ebda. 1911. M. 1,80. Derselbe, Die Kultur der Kulturlosen. 3. Aufl. Ebda. 1911. M. 1,80.

sei aber hier auf eine wichtige Arbeit von L. Pfeiffer hingewiesen[1]), deren Bedeutung darin liegt, daß der Verfasser in gewissenhafter mühevoller Einzelarbeit sich um die vorliegenden technischen und industriellen Probleme gekümmert hat. Mit Erfolg hat er den bei derartigen technischen und naturwissenschaftlichen Fragen einzig aussichtsreichen Weg, den des Versuchs, beschritten. Die von ihm angenommenen Arbeitsverfahren hat er mit Hilfe der vorhandenen Werkzeuge oder rekonstruierter Werkzeuge und Apparate von in ihrem Fach erprobten Handwerksmeistern ausführen lassen. In ständiger Fühlungnahme mit der Praxis ist er so auch zu sehr interessanten Beziehungen zwischen uralter Technik und heutigen Arbeitsmethoden gelangt. Es wäre zu wünschen, daß diese Stoffbehandlung Schule machte.

Das Bedürfnis des Menschen, sich zu kleiden, hat ebenfalls schon in vorgeschichtlicher Zeit zu bedeutsamen technischen Einrichtungen geführt. Die Anfänge der heute so überaus mächtigen Textilindustrie lassen sich deshalb sehr weit zurückverfolgen. Bemerkenswerte Arbeiten hierüber liegen vor, die aber vielfach wieder die Mitarbeit des technischen Fachmannes vermissen lassen. Die genaue fachmännische Kenntnis des technischen Vorganges wird auch hier unerläßlich sein, um Irreführungen zu vermeiden. Ferner ist zu berücksichtigen, daß technische Arbeitsverfahren, die längst vergangenen Zeiten angehören, oft heute noch in unveränderter Form in Gegenden, die der modernen Kultur noch nicht erschlossen sind, sich finden. Ebenso wie in Ägypten noch Tausende von Sakien arbeiten, die in genau der gleichen Weise hergestellt und betrieben werden wie zur Zeit der Pharaonen, so finden sich in abgelegenen Alpentälern noch Wasserkraftanlagen, wie sie im 15. Jahrhundert noch allgemein gebraucht wurden. So findet man auch Arbeitsverfahren der Textilindustrie, die zu Homers Zeit die damals höchste Entwicklung dieser Technik dargestellt haben, heute noch hier und da im Betrieb. Es würde wünschenswert sein, wenn gerade diese Möglichkeiten, die Arbeitsverfahren längst vergangener Zeiten gleichsam am lebenden Objekt noch zu studieren, weitgehend benutzt würden.

In bemerkenswerter Weise hat M. v. Kimakowicz-Winnicki[2])

---

[1]) Die steinzeitliche Technik und ihre Beziehungen zur Gegenwart. Ein Beitrag zur Geschichte der Arbeit. 250 Abb. Jena, Fischer, 1912, M. 13,—. Ferner seien erwähnt: Hans Lamer, Griechische Kultur im Bilde. Leipzig, Quelle & Meyer, 1911. Derselbe, Römische Kultur im Bilde. Ebda. 1910. Joh. Hunger und Hans Lamer, Altorientalische Kultur im Bilde. Ebda 1912. Wissenschaft und Bildung. Nr. 82, 81, 103. Je M. 1,25.

[2]) Spinn- und Webewerkzeuge. Entwicklung und Anwendung in vorgeschichtlicher Zeit Europas. Würzburg, C. Kabitzsch, 1910. M. 4,50.

bei seiner Untersuchung der vorgeschichtlichen Spinn- und Webewerkzeuge in Europa diese Erkenntnismittel benutzt, und zwar vor allem bei den Deutungen der vorgeschichtlichen Kegel und Pyramiden aus gebranntem Ton, die man zahlreich gefunden hat. Nachdem er die vielen und zum Teil sich vollständig widersprechenden bisher vertretenen Anschauungen kurz gekennzeichnet hat, weist er darauf hin, wie er in Siebenbürgen in den verschiedenen Dörfern und Orten die Entwicklung der Textiltechnik eingehend hat studieren können. Hier fand er noch einfache Vorrichtungen zum Abwickeln des Garnes von der Spindel, also Garnwinden, wobei die Spindel mit den beiden spitzen Enden zwischen zwei Holzstücke gesteckt war, die als Lager dienten. Genau in der gleichen Weise wird man in der Steinzeit verfahren sein, nur hat man statt des Holzes gebrannten Ton genommen. Damit würden sich die vorgeschichtlichen Kegel und Pyramiden in einwandfreier Weise als Lager für Spindeln deuten lassen. Der Verfasser schildert sodann die Werkzeuge und Arbeitsvorgänge bei einem primitiven Betrieb, soweit diese im Vergleich mit der vorgeschichtlichen Weberei in Betracht kommen. Wir lernen hierbei das Spinnen und Weben der siebenbürgischen Rumänen und der siebenbürgischen deutschen Landleute im einzelnen kennen. Gute Abbildungen unterstützen die Darstellung.

Sodann finden wir Angaben über die Entwicklung und Gliederung der Textiltechnik in ihrem Anfangsstadium. Anfangs hat man wohl Flechtarbeiten aus biegsamen Baumzweigen, Ruten von Strauchwerk usw. hergestellt. Daraus entwickelte sich die Korbflechterei. In einem besonderen Kapitel werden wir über den Webstuhl und Flechtrahmen, über das Spannen der Webekette in vorgeschichtlicher Zeit und über die Fadensammler unterrichtet. Auch die ferneren Abschnitte über das Webegitter, das Spulrad, die Zwirnspindel sind für das Verständnis der ersten Entwicklungsstufe der Textiltechnik sehr bemerkenswert. Auch aus dem letzten Abschnitt, der sich mit Fadensammler und Biegholz beschäftigt, geht hervor, wie wesentlich für die Aufklärung des Gebrauchszweckes verschiedener aus der vorgeschichtlichen Zeit überlieferter Apparate und Gegenstände die genaue Kenntnis aller Handwerkszeuge der Natur- und Kulturvölker und ihrer Anwendung sein muß. So ist uns aus der Madeleineperiode ein Werkzeug, das aus den Geweihteilen des Renntieres gefertigt ist, überliefert worden, das zahlreiche Deutungen gefunden hat. Die unwahrscheinlichste ist am verbreitetsten. Der Gegenstand wird heute oft als Kommandostab bezeichnet. Der Verfasser sieht nun auf Grund seiner Erfahrungen mit den primitiven Werkzeugen diesen sogenannten Kommandostab als Fadensammler an.

Wenn dies zutrifft, so würde sich daraus ergeben, daß die Weberei bereits in der Renntierperiode verhältnismäßig weit entwickelt war.

Von dem umfassenden altbewährten Werke Blümners[1]) beginnt eine neue, gänzlich umgearbeitete Auflage zu erscheinen. Der erste Band liegt vor. Das die gesamte Technik des Altertums in allerdings sehr stark philologisch orientierter Form behandelnde Werk begann schon 1874 zu erscheinen und hat sich seitdem viele Freunde erworben. Auch die der heutigen Technik nahestehenden Kreise werden aus der Lektüre des Buches viel Anregung schöpfen können. Für die Geschichte der antiken Technik ist Blümners Werk unentbehrlich. Der vorliegende Band behandelt die Gewerbe der Müller und Bäcker, die Textilindustrie, die Färberei, Gerberei, das Flechten, Nähen, Sticken, Filzen, die Fabrikation des Papieres, der Öle und Salben.

Wir wissen, welch ausschlaggebende Rolle heute die Technik im *Kriegswesen* spielt. Es ist interessant, kulturgeschichtlich zu verfolgen, welche große Aufgaben der Technik auch im Kriegswesen früherer Zeiten gestellt wurden.

In dem bewundernswerten literarischen Riesenunternehmen der „Kultur der Gegenwart" wird auch die Technik den ihr gebührenden Platz einnehmen. Als erster der Bände, die den heutigen Stand der Technik zu schildern haben, ist die *Technik des Kriegswesens*[2]) erschienen, ein stattlicher Band mit reichem Inhalt, in dem die Kriegsvorbereitung und die Kriegsführung sowie die Waffentechnik in ihren Beziehungen zu den einzelnen in Frage kommenden Gebieten der Wissenschaft und Technik, ferner die Technik des Befestigungswesens, des Seekriegswesens und der Einfluß des Kriegswesens auf die gesamte Kultur eingehend behandelt werden. Wenn sich auch diese Darlegungen in erster Linie mit der Feststellung des heutigen Standes zu beschäftigen haben, so finden sich doch auch wertvolle Angaben über die geschichtliche Entwicklung darin enthalten, die vielfach wieder erkennen lassen, wie trotz der weit zurückreichenden Entwicklungsgeschichte doch die Fortschritte gerade in neuester Zeit besonders schnell aufeinander gefolgt sind. Wenn wir bei dem Kapitel über die Entwicklung der Handfeuerwaffen lesen, daß ein Gewehr vom Anfang des 16. Jahrhunderts Kugeln von 59 g Gewicht höchstens 240 Schritt weit schoß, und daß noch um die Mitte des 16. Jahrhunderts für das Laden 42 Kommandos und 99 Tempos erforderlich waren, so sieht man, wie ungemein gering die Wirksamkeit der Feuer-

[1]) Hugo Blümner, Technologie und Terminologie der Gewerbe und Künste bei Griechen und Römern. I. Bd. 2. Aufl. Leipzig, B. G. Teubner, 1912. M. 17,—.

[2]) Die Kultur der Gegenwart, IV. Teil. 12. Band: Technik des Kriegswesens. Unter Redaktion von M. Schwarte. Ebda. 1913. M. 26,—.

waffen jener Zeit, verglichen mit der, an die wir uns heute gewöhnt haben, war.

Das große Interesse, das gerade dem Kriegswesen entgegengebracht wird, ist wohl auch mit der Grund, daß eine Reihe interessanter Arbeiten über die verschiedenen Teile des Kriegs- und Waffenwesens in den so sehr preiswerten und billigen Sammlungen wissenschaftlich-gemeinverständlicher Art erschienen sind. Sie enthalten in knapper Darstellung das Wissenswerte aus der sehr interessanten Geschichte dieses Zweiges der Technik. Damit verbundene Quellennachweise ermöglichen dem, der sich dafür interessiert, das weitergehende Studium.[1] [2]

Auf zwei bemerkenswerte Veröffentlichungen aus der Geschichte des Geschützwesens sei hier noch näher eingegangen.[1][2]

Man hat die Geschichte der Artillerie wie die Weltgeschichte in drei Abschnitte geteilt. Danach hatte das Altertum Torsionsgeschütze, das Mittelalter Hebelgeschütze mit Gegengewichten und die Neuzeit das Pulvergeschütz, oder anders ausgedrückt: in der ersten Periode kam die Spannkraft, die beim Zusammendrehen elastischer Stoffe gebildet wurde, zur Wirkung, während im Mittelalter die Schwerkraft, in der Neuzeit die Explosionskraft der Pulvergase als treibende Kraft zur Benutzung kam. Rudolf Schneider[3]) befaßt sich nun mit der Artillerie des Mittelalters in einer eingehenden Studie. Er weist darauf hin, wie die Frage, welche Art Geschütze in der ersten Hälfte des Mittelalters, von der Völkerwanderung an bis um 1200, benutzt worden sind, bisher

[1]) Emil Daniels, Geschichte des Kriegswesens. I. Das antike Kriegswesen. II. Das mittelalterliche Kriegswesen. III/V. Das Kriegswesen der Neuzeit. Berlin u. Leipzig 1910—1912. Samml. Göschen Nr. 488. 498. 518. 537. 568. — Reuleaux, Die geschichtliche Entwicklung des Befestigungswesens vom Aufkommen der Pulvergeschütze bis zur Neuzeit. Ebda. 1912. Samml. Göschen Nr. 569. — W. Gohlke, Die blanken Waffen und die Schutzwaffen, ihre Entwicklung von der Zeit der Landsknechte bis zur Gegenwart. Ebda. 1912. Derselbe, Geschichte der gesamten Feuerwaffen bis 1850. Ebda 1912. Samml. Göschen Nr. 631. 530. à M. 0,90. — R. Weiß, Die Handfeuerwaffen, ihre Entwicklung und Technik. Leipzig, B. G. Teubner, 1912. Aus Natur und Geisteswelt. 364. M. 1,25.

[2]) Vgl. auch Beiträge zur Geschichte der Technik und Industrie, Jahrbuch des Vereins deutscher Ingenieure, Berlin, Bd. IV (1912), S. 27: W. Hassenstein, Zur Geschichte der Königlichen Gewehrfabrik in Spandau unter besonderer Berücksichtigung des 18. Jahrhunderts. Bd. V (1913): W. Treptow, Das Steinschloßgewehr und seine fabrikmäßige Herstellung in den Jahren 1800 bis 1825. Bd. III (1911), S. 163: Th. Beck, Der altgriechische und altrömische Geschützbau nach Heron dem Älteren, Philon, Vitruv und Ammianus Marcellinus. Bd. II (1910), S. 1: J. Rudloff, Die Einführung der Panzerung im Kriegsschiffbau und die Entwicklung der ersten Panzerschiffe.

[3]) Die Artillerie des Mittelalters. Nach den Angaben der Zeitgenossen dargestellt. Berlin, Weidmann, 1910. M. 6,—.

ganz verschieden beantwortet worden ist. Napoleon III., der eine beachtenswerte Geschichte der Artillerie geschrieben hat, vertrat die Ansicht, daß die Torsionsgeschütze in der Zeit der Völkerwanderung vollständig verschwinden, während Köhler meint, daß man Torsionsgeschütze bis um 1200 verwendet hat, wo sie dann von den Hebelgeschützen verdrängt worden seien. Auch die neueren Darsteller haben unbedenklich die Anschauungen von Köhler übernommen. Der Verfasser hat sich nun der Mühe unterzogen, die Quellen, die über den genannten Zeitraum Auskunft geben können, genau zu prüfen. Er hat als Beilagen Stellen im urkundlichen Wortlaut abgedruckt, so daß jeder an Hand des Urtextes die Stellungnahme des Verfassers prüfen kann. Er selbst hält seine Arbeiten insofern nicht für abschließend, weil Rekonstruktionen des Technikers noch fehlen, auch sei die Arbeit noch nicht als vollständig anzusehen, weil die östlichen Völker nicht inbegriffen sind. Auch die oft sehr merkwürdigen Maschinen und Riesenarmbrüste, die nach 1300 auftreten und oft als kennzeichnend für das gesamte Mittelalter angesehen werden, hat der Verfasser nicht behandelt. Die sorgfältig reproduzierten Bilder aus den alten Handschriften sind besonders für den Geschichtsforscher der Technik wertvoll, und es würde dankbar zu begrüßen sein, wenn gerade auf Grund dieser Abbildungen unter Benutzung des Originaltextes sich Ingenieure finden wollten, die eine Rekonstruktion der Maschinen einmal versuchten. Diese gründlichen Untersuchungen kommen nun in ihrem Endergebnis zu einer vollständigen Rechtfertigung des heute fast ganz vergessenen Napoleonischen Werkes. Es wird der Nachweis geführt, daß mit der Völkerwanderung zugleich die Torsionsgeschütze aufgehört haben, daß dann in einem langen Zeitabschnitt überhaupt keine Artillerie verwendet worden ist. Man hatte die Torsionsgeschütze so ganz vergessen, daß man im Mittelalter, als man leistungsfähige Geschütze im Belagerungskrieg nicht mehr entbehren konnte, dazu überging, neue Arten unter Benutzung der Schwerkraft als Triebkraft zu erbauen. Diese Hebelgeschütze des 13. Jahrhunderts standen in ihrer Leistungsfähigkeit weit unter der Artillerie der Alten, wie denn ja auch die ganze Technik dieser Zeit nicht mit der des Altertums verglichen werden kann. Die geringe Leistungsfähigkeit dieser Hebelgeschütze hat es den im Anfang noch recht unvollkommenen Pulvergeschützen sehr wesentlich erleichtert, aufzukommen.

Karl Jacobs[1]) liefert einen bemerkenswerten Beitrag zur Geschichte des dritten Entwicklungsabschnittes der Artillerie, indem er das Aufkommen der Feuerwaffen am Niederrhein bis

[1]) Das Aufkommen der Feuerwaffen am Niederrheine bis zum Jahre 1400. Bonn, P. Hanstein, 1910. M. 2,—.

zum Jahr 1400 untersucht. Besonders die Ausgabenrechnungen der Städte und Landesherren hat der Verfasser zu seinen Forschungen mit herangezogen. In einer Einleitung zu seiner Arbeit behandelt er kurz als Grundlage für die folgenden Untersuchungen den heutigen Stand der Forschung, soweit sie sich mit dem Erfinder des Schießpulvers und der Feuerwaffen beschäftigt. Nach einer kurzen Darlegung der Münzverhältnisse jener Zeit werden die niederrheinischen Feuerwaffen des 14. Jahrhunderts nach den zur Verfügung stehenden Quellen behandelt. Der Verfasser kommt auf Grund seiner Quellen zu der Ansicht, daß vor der Mitte der vierziger Jahre des 14. Jahrhunderts am Niederrhein die Feuerwaffen keine praktische Verwendung gefunden haben. Sie können deshalb auch nicht am Niederrhein erfunden worden sein, da italienische Quellen schon vor dem Anfang der dreißiger Jahre des 14. Jahrhunderts davon berichten, daß man Feuerwaffen südlich der Alpen verwendet habe. Manche Quellen des 15. Jahrhunderts weisen die Erfindung dem oberrheinischen Gebiet zu. Genaue Untersuchungen, wann in diesem Gebiet frühestens Feuerwaffen verwendet worden sind, scheinen noch nicht vorzuliegen. Der Verfasser hält es jedoch für unwahrscheinlich, daß die Erfindung am Oberrhein gemacht worden ist, weil eben die praktische Ausnutzung dann früher als in Italien in dem räumlich und politisch nächsten Lande gemacht worden wäre.

Tatsache ist jedenfalls, daß später gerade Deutschland das Land gewesen ist, dessen Techniker das meiste zur praktischen Verbesserung der Feuerwaffen getan haben. Zum Schluß seiner Ausführung faßt der Verfasser die Ergebnisse seiner Studie dahin zusammen, „daß Deutschland nicht das Erfindungsland der Feuerwaffen, daß der rheinische Pulvermönch Berthold Schwarz keine geschichtliche Persönlichkeit, sondern die Verkörperung der Erscheinung ist, daß seit dem Beginn des 15. Jahrhunderts Deutschland die Wiege fast jeden technischen Fortschritts in den Feuerwaffen und der gesamten theoretisch artilleristischen Literatur wurde."

Für den, der sich für die Geschichte der antiken Geschütze interessiert, wird eine Besichtigung der Geschütze auf der Saalburg lohnend sein. Die Geschütze sind von dem sächsischen Artilleriemajor Schramm in Metz rekonstruiert worden. 1904 konnten drei Wurfmaschinen dem Kaiser in Metz vorgeführt werden, die sich auch bei den Schießproben vortrefflich bewährten. Das Abgeordnetenhaus hat sodann einen Beitrag von 10000 M. für Rekonstruktion antiker Geschütze bewilligt. So sind nach und nach alle Geschütze hergestellt worden, über die zuverlässig Nachrichten vorhanden sind. Das Saalburgmuseum hat eine 1910 in zweiter Auflage erschienene kurze Erläuterung zu diesen Rekon-

struktionen, verfaßt von Rudolf Schneider, herausgegeben. Im Vorwort wird mit Recht darauf hingewiesen, daß auch auf diesem Gebiet nur durch die gemeinsame Arbeit des Technikers und des Philologen brauchbare Unterlagen sich werden schaffen lassen. Daß die genaue Kenntnis der antiken Artillerie für das Verständnis der antiken Kriegsgeschichte und damit für große Teile der antiken Geschichte überhaupt von Bedeutung sein muß, braucht nicht nachgewiesen zu werden.

Besonders bedeutsam für die Entwicklung der gesamten Kultur ist ferner *das Bauwesen*. Hier berührt sich vielfach die Geschichte der Technik eng mit dem Zweige der Kunstgeschichte, den man als Geschichte der Architektur bezeichnen kann. Allerdings ragen hier die rein künstlerischen Gesichtspunkte meistens so hervor, daß das Bautechnische, das Gebiet der Baukonstruktionslehre, nur zu oft zu kurz dabei kommt. Die Technik des Bauens, die Gestaltung der Baustoffe aber gibt dem Künstler erst die Mittel zur Ausführung seiner Ideen. Deshalb ist das Verständnis dieser technischen Entwicklung auch für das tiefere Verständnis der eigentlichen Architekturgeschichte nicht zu entbehren. Eine kurzgefaßte Geschichte, die sich mit der Vergangenheit des Hochbaus beschäftigt, ist deswegen warm zu begrüßen. H. Daub[1]) hat sich hier das Ziel gesetzt, den rein künstlerischen Teil der Baukunst beiseite zu lassen und nur der konstruktiven Richtung seine Aufmerksamkeit zuzuwenden. Wir erfahren, welche Baustoffe die früheren Jahrhunderte verwendet haben, in welcher Weise man sie benutzt hat, wie man sie gewann und zubereitete. Wir sehen, wie sich im Laufe der Zeiten die einzelnen Bauteile, die Mauern, Gewölbe, die Dächer usw. entwickelt haben. Am Schluß hat der Verfasser auch interessante Angaben über die Bauausführenden selbst seinem Buche hinzugefügt. In diesem Zusammenhange sei auch noch ein Werk von F. Langenegger erwähnt, das sich mit der Baukunst des heutigen Babyloniens beschäftigt.[2]) Der Verfasser, der als Assistent von 1903—1905 bei den deutschen Ausgrabungsexpeditionen zu Babylon beschäftigt war, hat hier in eingehender Weise das Ergebnis technischer Studien und Beobachtungen, die sich mit dem heutigen Zustand der Baukunst der dortigen Gegend beschäftigten, niedergelegt. Bei der in jenen Ländern besonders

[1]) Die Vergangenheit des Hochbaues. Wien und Leipzig, Deuticke, 1911. M. 5,—.

[2]) Die Baukunst des Irâq (heutiges Babylonien). Dresden, Kühtmann, 1911. M. 12,—. Vgl. ferner: Beiträge zur Geschichte der Technik und Industrie Bd. III (1911), S. 11: Curt Merckel, Zur Geschichte der Ingenieurtechnik des Mittelalters (Ingenieurbauwerke der Khmer). S. 276: H. Vetter, Die Geschichte der Zentralheizungen.

konservativ festgehaltenen Bauweise wird man aus der genauen Kenntnis der heutigen Verhältnisse weitgehende Rückschlüsse auf vergangene Zeiten mit Recht machen können, und deshalb kann eine so sorgfältige fachmännische Studie wertvolle Beiträge zur Entwicklung des Bauwesens bieten.

Sehr wichtig für das Verständnis der technischen Kulturentwicklung ist die Geschichte des *Verkehrswesens*. Hier finden sich in Zeitschriften zerstreut zahlreiche interessante Aufsätze, ohne daß eine das große Gebiet zusammenfassende Darstellung aus letzter Zeit vorliegt.[1]) Eine Vorstellung von den Anfängen des Verkehrs zu Wasser bietet eine sorgfältige Studie G. Friedericis über die Schiffahrt bei den Indianern.[2]) Es ist überaus reizvoll, in einer solchen auf ein Einzelgebiet beschränkten Arbeit zu sehen, welche Unsumme von Erfindungen und technischem Geschick beim Erdenken und Ausführen solcher uns primitiv erscheinenden Vorrichtungen aufgewendet worden ist.

Für die zusammenfassende kulturgeschichtliche Betrachtung sind besonders wertvoll die kurzen, durch zahlreiche aus der heutigen Technik entnommene Beispiele unterstützten Ausführungen von Otto Kammerer über die Ursache des technischen Fortschritts.[3]) In der kurzen Zusammenfassung, die den Schluß der Arbeit bildet, wird festgestellt, daß der hervorstechendste Grundzug der jüngsten Entwicklung der Maschinentechnik der ist, daß die Maschine außer ihrem Hauptzweck der Arbeitsleistung in immer ausgedehnterem Maße auch alle Hilfsgriffe und Handreichungen, die für ihren Betrieb notwendig sind, selbst übernimmt. Daraus ergibt sich, daß die Entwicklung nicht, wie oft behauptet wird, dahin geht, daß immer mehr unselbständige Handlanger in den Dienst der Maschine gestellt werden, im Gegenteile, die Handlanger werden immer mehr ausgeschaltet. An ihre Stelle tritt — allerdings in geringerer Zahl — der hochwertige Arbeiter. An seine Intelligenz, an seine Fachbildung werden stetig gesteigerte Anforderungen gestellt. Deshalb wird „eine Fachausbildung in der Zukunft wertvoller sein als irgendeine Kranken- oder Alters-

---

[1]) S. a. W. Mummenhoff, Der Nachrichtendienst zwischen Deutschland und Italien. Doktorarbeit Berlin 1911.

[2]) Die Schiffahrt der Indianer. Stuttgart, Strecker & Schröder, 1907. M. 4,—. S. a. Beiträge zur Geschichte der Technik und Industrie, Bd. I (1909), S. 241: Richard Hennig, Die historische Entwicklung der deutschen Seekabelunternehmungen. Bd. IV (1912), S. 113: Derselbe, Die Geschichte der mittelamerikanischen Kanalunternehmungen.

[3]) Die Technik der Lastenförderung einst und jetzt. Eine Studie über die Entwicklung der Hebemaschinen und ihren Einfluß auf Wirtschaftsleben und Kulturgeschichte. München und Berlin, Oldenbourg, 1907. M. 8,—.

versicherung, denn der ungelernte Arbeiter wird so wenig zu brauchen sein wie der ungesunde." Aus dem tieferen Eindringen in die Grundsätze der technischen Entwicklung würde demnach zu folgern sein, daß der Vertiefung der Volksbildung und der Ausdehnung der Fachbildung auf breite Volksschichten für die Konkurrenzfähigkeit der Völker auf dem Weltmarkt die größte Bedeutung beigemessen werden muß.

Die Geschichte der technischen Errungenschaften läßt sich nicht trennen von der Geschichte derer, denen diese Fortschritte zu verdanken sind. Wer sich für die Antwort auf die Frage, was ist in den einzelnen Zeitabschnitten erreicht worden, interessiert, wird gern auch nach Antwort suchen auf die Frage, durch wen ist es geschaffen worden? Die Lebensbeschreibungen der großen Ingenieure, die Entwicklungsgeschichte der mit den heutigen Fortschritten der Technik eng verbundenen großindustriellen Unternehmungen sollten deshalb sorgfältig gepflegt werden. Gerade solche Darstellungen werden es ermöglichen, auch unserer heranwachsenden Jugend Verständnis für den Wert technisch-industrieller Arbeit zu übermitteln. Auch nach dieser Richtung liegen Arbeiten vor.[1]) Die Jubiläen der großen Firmen geben hier oft eine gute Gelegenheit, der Geschichte ihr Recht werden zu lassen. Was nach dieser Richtung hin geleistet werden kann, zeigt, um hier nur ein Beispiel anzuführen, die von der Firma Krupp aus Anlaß ihres hundertjährigen Bestehens herausgegebene Geschichte des Werkes, ein Buch, das heute auch in billiger Ausgabe erschienen ist. Es ist selbstverständlich, daß ein solches Werk auch viele ungemein wertvolle Angaben über die Entwicklung der Technik enthalten muß. Es wäre dringend zu wünschen, daß große Firmen es mehr und mehr als Ehrensache ansähen, bei solchen Gelegenheiten auch ernsthafte geschichtliche Arbeit zu leisten. Mit

[1]) Beiträge zur Geschichte der Technik und Industrie, Jahrbuch des Vereins deutscher Ingenieure, Bd. II (1910), S. 148: Conrad Matschoß, Die Geschichte der Firma Gebrüder Sulzer in Winterthur und Ludwigshafen. S. 236: J. Reichert, Die Geschichte der Gutehoffnungshütte in Oberhausen (Rheinland). Bd. IV (1912), S. 1: Conrad Matschoß, R. Wolf, der Begründer der Maschinenfabrik R. Wolf in Magdeburg-Buckau. Bd. V (1913): Derselbe, Die Geschichte der Maschinenfabrik Augsburg-Nürnberg, Werk Nürnberg. — Zeitschrift des Vereins deutscher Ingenieure, 1912, S. 1261: Conrad Matschoß, Krupp 1812 bis 1912. — Wertvolles Quellenmaterial zur Industriegeschichte Mülhausens enthält auch Histoire documentaire de l'industrie de Mulhouse et de ses environs au XIXme siècle. 2 Bde. Mulhouse, Detloff, 1902. M. 32,—. Interessante Urkunden und Quellen zur Geschichte des französischen Beleuchtungswesens umfaßt ferner noch Gaston Kern, Histoire de l'éclairage à Strasbourg depuis son origine jusqu'à nos jours. Strasbourg, Noiriel, 1909. M. 24,—.

den Mitteln, die hier zur Verfügung stehen, wird sich dieses Ziel erreichen lassen. Den örtlichen geschichtlichen Vereinen erwachsen auch nach dieser Richtung hin neue wichtige Aufgaben. Es wäre dankbar zu begrüßen, wenn gerade diese Vereine ihre Arbeit auch der ortsgeschichtlichen industriellen Forschung zuwenden wollten. Ein reiches Arbeitsfeld liegt hier offen, und spätere Zeiten werden eine sorgfältige Sammlung der hierfür in Frage kommenden geschichtlichen Nachrichten sicher dankbar aufnehmen. Denn bei der großen Bedeutung der Technik für unsere gesamte Kultur, die in steigendem Maße anerkannt wird, werden spätere Zeiten es kaum verstehen können, daß die Anfänge unserer modernen industriellen Entwicklung bei denen, die die große Zeit erleben konnten, so wenig geschichtliches Verständnis gefunden haben.

Besonders sei hier noch auf die neuerdings vom Deutschen Museum herausgegebenen „Lebensbeschreibungen und Urkunden" hingewiesen, deren erster Band vor kurzem erschienen ist.[1])

Zusammenfassend hoffen wir, daß auch dieser kurze, auf keinerlei Vollständigkeit Anspruch machende erste Überblick über einige Neuerscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Technik gezeigt haben wird, daß die Technikgeschichte berechtigten Anspruch erheben darf, als gleichwertiges Glied neben die älteren Zweige geschichtlicher Forschung eingegliedert zu werden. Viel wird die Geschichte der Technik den anderen Wissenszweigen zu verdanken haben, manchen bemerkenswerten Baustein wird aber auch sie zum Aufbau einer umfassenden großen Kulturgeschichte beitragen.

Conrad Matschoß.

[1]) Deutsches Museum. Lebensbeschreibungen und Urkunden. Walther v. Dyck: Georg von Reichenbach. München 1912. — S. ferner Beiträge zur Geschichte der Technik und Industrie Bd. I (1909), S. 36: Otto H. Mueller, Henry Rossiter Worthington, Skizze eines Ingenieurlebens. S. 73: Adolf Knaudt und die fabrikmäßige Herstellung von Böden, Wellrohren und sonstigen Blechteilen für Dampfkessel. S. 251: Conrad Matschoß, Matthew Boulton; zum 100jährigen Todestage des Begründers der Dampfmaschinenindustrie. Bd. II (1910), S. 58: K. Keller, Henri Victor Regnault. S. 271: Otto Hönigsberg, Aus Bessemers Selbstbiographie. Bd. III (1911), S. 20: K. Keller, Gustav Adolf Hirn, sein Leben und seine Werke. S. 215: H. W. Dickinson, John Wilkinson. Bd. IV (1912), S. 79: K. Keller, Benoit Fourneyron. S. 196: Paul v. Strobach, Selbstbiographie, herausgegeben und mit Anmerkungen versehen von H. Fuchs. Bd. V (1913), S. 1: G. de Thierry, Ludwig Franzius, Oberbaudirektor der Freien Hansestadt Bremen 1875 bis 1903. S. 54: K. Keller, Johann Andreas Segner. S. 157: Rudolf Sanzin, John Haswell. S. 174: Conrad Matschoß, Ferdinand v. Miller, der Erzgießer. S. 298: Otto Vogel, Christopher Polhem und seine Beziehungen zum Harzer Bergbau.

KLEINE MITTEILUNGEN UND NOTIZEN.

Von dem verdienstlichen Unternehmen Georg Leidingers, den „Miniaturen aus Handschriften der Kgl. Hof- und Staatsbibliothek in München" (Verlag von Riehn und Tietze, München; vgl. Archiv X, S. 240 ff.) liegen uns zwei neue Hefte vor. Heft 2 (Preis 16 M.) enthält die kulturgeschichtlich höchst interessanten Miniaturen des „Flämischen Kalenders" (Cod. lat. 23638), von denen bereits Georg Steinhausen in seiner „Geschichte der deutschen Kultur" einen großen Teil an die Öffentlichkeit gebracht hat. Dort sind auch zwei Miniaturen farbig wiedergegeben, also in ihrem vollen Reiz, während die Leidingersche Publikation diese farbige Wiedergabe grundsätzlich ausschließt. Vielleicht ließen sich aber in Zukunft wenigstens jeweils Proben der farbigen Ausführung geben. Es ist in der Tat „ein Büchlein mit köstlichen Malereien", dieser kleine Festkalender, und die lebensvolle Darstellung aller möglichen Vorgänge und Szenen macht ihn zu einer wichtigen kulturgeschichtlichen Quelle, wie die „feine Naturbeobachtung" und die Maltechnik das Werk des flämischen Meisters zu einem künstlerisch höchst beachtenswerten Denkmal machen. Unzweifelhaft ist das Werk freilich, wie Berthold Riehl zuerst erkannt hat, von dem berühmten „Breviarium Grimani" angeregt und auch in Einzelheiten beeinflußt worden. L. Dimier hat nachgewiesen, daß der Meister unseres Büchleins mit dem des Livre d'heures de Hennessy der Brüsseler Königlichen Bibliothek identisch ist, d. h., wenn man J. Destrées einleuchtenden Ausführungen vertrauen darf, mit Simon Bening von Brügge. Ohne dieser Frage nach der Person des Meisters näher zu treten, ergänzt Leidinger die Arbeit Dimiers bezüglich des Kreises, in dem unser Kalender wie die Heures de Hennessy und das Breviarium Grimani — dazu kommt noch eine mit unserem Kalender verwandte Londoner Handschrift — entstanden sind. Brügge ist der Herstellungsort aller dieser köstlichen Produkte der Miniaturmalerei des ersten Drittels des 16. Jahrhunderts. Wir machen auf die Publikation Leidingers nachdrücklich aufmerksam. — Heft 3 (Preis 80 M.) bringt die Reproduktion des „Turnierbuchs Herzog Wilhelms IV. von Bayern" (Cod. germ. 2800). Hier handelt es sich nur um eine geringe künstlerische Leistung, vielmehr liegt der Wert der Publikation nach der Seite der äußeren Kulturgeschichte und der Waffenkunde. Gegen Ausgang des Mittelalters erfuhr das Turnier eine Neubelebung als höfischer Sport — Bd. I der von Steinhausen veröffentlichten Deutschen Privatbriefe des Mittelalters enthält für das 15. Jahrhundert (Albrecht Achilles und Markgraf Friedrich von Brandenburg) darüber reichhaltiges Material —, und im 16. Jahrhundert pflegte man unter steigender Prunkentfaltung diese meist ungefährlichen ritterlichen Übungen zum Teil mit Leidenschaft. Ein besonderer Turnierfreund war der Herzog Wilhelm IV. von Bayern, der von 1510 bis 1524 sehr häufig in die

Schranken ritt und mit fürstlichen und adligen Gegnern, auch mit solchen aus dem niederen Adel, rannte und stach. Das Turnierbuch nun beschreibt „alle gestäch, Rennen vnnd ritterspil, so der durchleuchtig furst . . . verpracht vnnd gethan hat, auch mit wem vnnd wie vnnd an welichem tag, auch in was form, gestalt vnnd libereyen mit Rossen, deckhen vnnd geschmuckten allennthalben, wie dann die gesechen worden sein, disz ist alles hie nach mit Varben lauter ausgestrichen vnnd gemaldt etc." Die farbige Wiedergabe ist, wie gesagt, bei dem Unternehmen ausgeschlossen, doch sind die Farben in dem Begleittext des Herausgebers für die einzelnen Bilder wenigstens genau angegeben. Herzog Wilhelm ist in dem Turnierbuch 31 mal als Turnierender dargestellt. „Gestech", „Rennen" und „Ritterspiel" sind übrigens wohl auseinanderzuhalten. Ausführlich verbreitet sich in dem Begleittext der Herausgeber über den Maler der 1541 hergestellten Bilder, Hans Ostendorfer, der wohl der mittlere von den drei vermutlich zu unterscheidenden Trägern dieses Namens gewesen ist. Unsere Handschrift ist, um dies schließlich noch zu erwähnen, 1817 bereits von den Brüdern des Erfinders der Lithographie, von Theobald und Clemens Senefelder in Steindruck nachgebildet worden. Auf den sachlichen Ertrag der Leidingerschen Publikation wird noch in unserem einschlägigen Literaturbericht zurückzukommen sein.

Dasselbe gilt von einer anderen verwandten Handschriftenreproduktion, der bereits 1910 erfolgten Publikation der „Turnierbücher der sächsischen Kurfürsten, in ihren hervorragendsten Darstellungen herausgegeben von Erich Haenel" (Frankfurt a. M., Heinrich Keller), auf die schon vor dem Literaturbericht aufmerksam zu machen wir nicht länger anstehen wollen. Derartige Turnierbücher sind ja überhaupt bereits öfter reproduziert worden, aus kultur- wie aus kunstgeschichtlichem Interesse heraus: voran steht die glänzende Publikation des „Freydal" („des Kaisers Maximilian I. Turniere und Mummereien") durch Q. v. Leitner (Wien 1880—82). Haenel schließt wie Leidinger die farbigen Reproduktionen im allgemeinen aus und beschränkt sich auf die Angaben der Farben im Begleittext, bringt aber wenigstens zwei farbige Tafeln als Proben des Ganzen. Für sehr berechtigt halten wir es, daß Haenel nur eine Auswahl der Bilder gibt: die Darstellungen der Paare in diesen Turnierbüchern wirken, trotzdem z. B. der häufig dargestellte Sturz möglichst variiert wird, in ihrer Menge doch gar zu stereotyp, und die auf den Bildern enthaltenen Angaben über die Kämpfer, über Zeit und Ort des Turniers sowie die angewandten Farben und gewisse besondere Einzelheiten können durch eine zusammenfassende Beschreibung genugsam vermittelt werden. Das hat Haenel, resp. der Verein für historische Waffenkunde durchaus eingesehen. Es handelt sich um die Turnierbücher Johanns des Beständigen, Johann Friedrichs des Großmütigen und des Kurfürsten August. Über die Zuweisung der Bilder an die Cranachschule usw. und über die Entstehungsgeschichte der Bücher müssen wir auf Haenels Einleitung verweisen. Das Haupt-

interesse bei der Haenelschen Publikation ist das waffengeschichtliche, aber sie verdient auch in anderen Beziehungen das besondere Interesse der Historiker.

Zwei bekannte Verlagsbuchhandlungen haben zur Feier ihres 150jährigen Bestehens umfangreiche Festschriften über ihre Vergangenheit und damit bemerkenswerte Beiträge zur allgemeinen Geistesgeschichte veröffentlicht. Die eine ist die Aschendorffsche Buchhandlung in Münster, bekanntlich katholischen Charakters, zugleich innig verwachsen mit der Münsterischen literarischen und wissenschaftlichen Produktion. Die von S. P. Widmann verfaßte Festschrift: Die Aschendorffsche Presse 1762—1912 stellt einen auf reiches Quellenmaterial gestützten beachtenswerten Beitrag zur Geschichte des Buchdrucks und des Buchhandels wie des Zeitungswesens (Münsterisches Intelligenzblatt 1763 ff. usw.) sowie zur Lokalgeschichte dar und bietet auch sonst allerlei kulturgeschichtlich Interessantes. So verdient das S. 22 ff. besprochene Stammbuch des Anton Wilhelm Aschendorff aus den Jahren 1754—1756 als Beispiel eines fromm und tugendsam gerichteten bürgerlichen Stammbuchs gegenüber den sonst meist bekannten und auch mit Recht im Vordergrund stehenden akademischen Stammbüchern besonders hervorgehoben zu werden. Hingewiesen sei auch auf die Bemerkungen S. 9 f. über die Ausstattung des A.'schen Hauses (Inventar von 1768). Den zweiten Teil des stattlichen Bandes bildet das umfangreiche Verlagsverzeichnis. — Nicht zuletzt der protestantischen Theologie, freilich auch vielen anderen Gebieten, wie vor allem der Rechtswissenschaft, dient die zweite der in Rede stehenden Verlagsbuchhandlungen, die C. H. Becksche Verlagsbuchhandlung Oskar Beck in München (ursprünglich in Nördlingen). Ihrem „Verlagskatalog 1763—1913" ist eine geschichtliche Einleitung von Oskar Beck vorangeschickt worden, die gleichfalls vielerlei Interessantes nach den verschiedensten Richtungen bringt, quellenmäßig gearbeitet und gut geschrieben ist. Aus der Frühzeit des Verlages, den der Begründer, Karl Gottlob Beck, ebenso wie sein Sortiment und seine Druckerei an einem bisher geistig „dickfinsteren" Platze alsbald auf eine bemerkenswerte Höhe hob, seien die eingehend behandelten, freilich unerfreulichen Beziehungen zu Ludwig Wekhrlin hervorgehoben. Karl Beck (geb. 1817) war es dann, der sich der Pflege der protestantischen Theologie zuwandte. Ernst Rohmer, der Schwager Wilhelm Becks, entwickelte den juristischen Verlag, entfaltete aber überhaupt eine bedeutsame Tätigkeit.

Von neuen Zeitschriften, die ja seit längerer Zeit beängstigend häufig auftauchen, sei auf dem weiten Gebiet geschichtlicher Interessen das „Archiv für Fischereigeschichte", herausgegeben von Emil Uhles, Verlag von P. Parey, Berlin, genannt. Unseres Erachtens geht es zu weit, wenn für jedes, auch das speziellste

Forschungsgebiet, eine eigene Zeitschrift gegründet wird. An sich ist die Fischereigeschichte — man denke an die Bedeutung des mittelalterlichen Fischhandels — sicherlich ein nicht unwichtiges Gebiet der Wirtschaftsgeschichte, aber es fragt sich, ob für die gewiß wünschenswerten Arbeiten zur Erforschung der Geschichte der Fischerei nicht auch die bestehenden wirtschaftsgeschichtlichen Zeitschriften genügend Raum bieten. Gleichwohl sei dem neuen „Archiv" das Beste gewünscht. Das erste Heft bringt neben einem Geleitwort des Herausgebers eine Arbeit von Bestehorn über die geschichtliche Entwickelung des märkischen Fischereiwesens, eine Miszelle desselben Verfassers über Fälschung einer Potsdamer Fischereiurkunde sowie Rezensionen und Nachrichten.

Neue historische Museen sind begründet, bzw. eröffnet worden in Bockau (Ortsmuseum), Eisleben (im Hofe von Luthers Sterbehaus), Ellwangen (auf dem Schloß), Glogau, Graudenz (neues Gebäude), Greiz (Verein für Greizer Geschichte), Hameln (eigenes Haus), Kempen, Leer (Ostfriesisches Altertumsmuseum in der alten Hanenburg, Vereinigung verschiedener älterer Sammlungen), Liegnitz (Niederschlesisches Altertumsmuseum). Neuß (Neubau, gestiftet von Clemens Sels, der zugleich seine Sammlungen überwiesen hat), Rheydt (Museum für Ortsgeschichte), Schaffhausen (Städtisches Museum), Steinamanger, Stettin (Städt. Museum), Weinheim (Altertumsmuseum), Weißenburg i. Els. (Westerkampmuseum, nach dem Stifter genannt). Heimatmuseen sind eingerichtet worden in Buxtehude, Celle (neue Abteilung für stadtbürgerliche Heimatkunde), Elbing, Hainichen, Königsberg i. Pr., Köthen, Lienz, Neustadt (Schlesien), Stade (Freilichtmuseum).

In Frankfurt a. M. soll das im Besitz der Stadt befindliche Haus zur goldenen Wage (1624 erbaut, 1901 wiederhergestellt) mit Gegenständen aus dem Historischen Museum (zugleich zu dessen Entlastung) so ausgestattet werden, daß Wohnung und Einrichtung von Patriziern zu Beginn des 17. Jahrhunderts in möglichster Treue wieder vor Augen geführt werden.

Preisaufgabe. Die Kant-Gesellschaft schreibt ihre siebente (Jubiläums-)Preisaufgabe aus. Das Thema lautet: „Der Einfluß Kants und der von ihm ausgehenden deutschen idealistischen Philosophie auf die Männer der Reform- und Erhebungszeit." Der 1. Preis beträgt 1500 M., der 2.: 1000 M., der 3.: 500 M. Näheres durch Dr. Arthur Liebert, Berlin W. 15, Fasanenstraße 48.